

# جوامع الكلم

مِنْ مُصَنَّفَاتِ

الْعَلَمِ الْبَرْنَانِيِّ الْحَكِيمِ الصِّدِّيقِ

مَوْلَانَا الْحَوْفِ الْأَجَلِ الْأَوْحَدِ

السَّيِّدِ أَحْمَدَ بْنَ زَيْنِ الدِّينِ الْأَحْسَنِيِّ

أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُ

تَجْلِيدُ الثَّلَاثِ

شرح المشاعر

# جوامع الكلم

من مُصَنَّفَات

الْعَلَّامِ الْبَرْنَانِيِّ الْحَكِيمِ الصِّدِّيقِ

مَوْلَانَا مُحَمَّدٍ رَاجِحِ الْأَوْحَادِ

السَّيِّدِ أَحْمَدَ بْنِ زَيْنِ الدِّينِ الْأَحْسَانِيِّ

أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُ

تَجْلِيدُ الثَّلَاثِ

شَرْحُ الْمَشَاعِرِ



طبع في مطبعة الغدير - البصرة

في شهر جمادى الاولى سنة ١٤٣٠ هجرية

## فهرس

### كتاب شرح المشاعر

- ٢ ..... فى الباعث على التأليف
- ٤ ..... قوله : بسم الله الرحمن الرحيم ... ملكوت الارض والسماء .....
- ٥ ..... قوله : و بكلمته التى انشأ بها نشأتى الآخرة والاولى .....
- ٦ ..... قوله : على تهذيب القوى ... بالعقل الفعال .....
- ٩ ..... قوله : و طرد شياطين ... و مثنوى المتكبرين .....
- ١١ ..... قوله : و نصلى على محمد المبعوث ... شيعتهم المتقين .....
- ١٣ ..... قوله : اما بعد فاقبل الخلائق ... ضلالا بعيداً .....
- ١٤ ..... قوله : وهذه هى الحكمة ... لهم آتة الحق .....
- ١٦ ..... قوله : فالعلوم الالهية هى ... و الجنة و النار .....
- ١٧ ..... قوله : و هى ليست من المجادلات ... قلوب المشاهير .....
- ٢١ ..... قوله : و لقد قدّمتُ اليكم ... مثنوى المتكبرين و اصحاب النار .....
- ٢٤ ..... قوله : و لما كان مسألة الوجود ... مبادئها و غاياتها .....
- ٣٠ ..... قوله : فرأينا ان نفتح ... و ظل و شبح .....
- ٣٤ ..... قوله : ثم نذكر قواعد ... اتحاد الحسن بالمحسوسات .....
- ٤٠ ..... قوله : و مسألة انّ البسيط ... و اول الأوائل .....
- ٤٣ ..... قوله : و علومنا هذه ... من اهل ملكوته .....
- ٤٦ ..... قوله : الفاتحة - فى تحقيق مفهوم الوجود ... و فيه مشاعر .....

- قوله :المشعر الاول- فى بيان انه غنى عن التعريف ... كما ستعلم ..... ٤٦
- قوله : واما انه لا يمكن تعريفه ... تعريفاً لفظياً ..... ٤٧
- قوله : ولانى اقول انّ تصوّر ... عرض عامّ ولا خاصّ ..... ٥٥
- قوله : واما ما يقال له عرضى ... فليس هو حقيقة الوجود ..... ٦٤
- قوله : بل هو معنى ذهنى ... الحقيقية و غير الحقيقية ..... ٦٥
- قوله : و كلامنا ليس فيه ... صنفى او شخصى ..... ٦٦
- قوله : بل قد تلزمه ... دون الوجود الاّ بالعرض ..... ٧١
- قوله : (المشعر) الثانى - فى كيفية شموله للاشياء ...
- الراسخون فى العلم ..... ٧٥
- قوله : وقد عبّروا عنه بالنفس الرحمانى ... فى منازل الهويات ..... ٧٩
- قوله : و ستعلم معنى الكلام ... التحليل العقلى ..... ٨٢
- قوله : و يظهر لك أيضا ... للحى القيوم ..... ٨٤
- قوله : المشعر الثالث - فى حقيقة الوجود ... و عليه شواهد قطعية :
- (الشاهد) الاول : ان حقيقة كل شىء ... الاعيان لا بنفسها ..... ٨٥
- قوله : نريد به ان كل مفهوم ... حكم مفهوم الحقيقة ..... ٩١
- قوله : و الوجود و مرادفاته ... او ضرورية ازليّة ..... ٩٢
- قوله : لَسْتُ اقول ان مفهوم الحقيقة ... مفهوم الحقيقة او
- الموجودية ..... ٩٣
- قوله : فالوجود يجب ان يكون ... موجوداً فى الواقع ..... ٩٥
- قوله : و موجوديته فى الخارج ... هو وجود و هو حقيقة ..... ٩٥



- قوله : واعلم ان كل موجود ... فى كون الوجود موجوداً ..... ١٠٣
- قوله : واما الامر الانتزاعى العقلى ... وغيرهما من المفهومات ..... ١٠٦
- قوله : واعلم ان الوجودات ... والصور العينية ..... ١٠٧
- قوله : (الشاهد) الثانى - ان من اليّن ... بموجودة فى الخارج ..... ١١١
- قوله : (الشاهد) الثالث - انه لو كانت ... ما به الاتحاد ..... ١١٥
- قوله : والى هذا يرجع ... الاتحاد بحسب المعنى ..... ١١٦
- قوله : (الشاهد) الرابع - لو لم يكن الوجود ... فلا تكون  
الماهية وجودةً ..... ١١٧
- قوله : وكلّ من راجع ... يحكم بامتناع ذلك ..... ١١٩
- علام يطلق الاتحاد الذاتى والصفاتى وان الاتحاد شىء  
واحد اختلف اسماءه ..... ١١٩
- قوله : وما قيل بان موجودية ... بالحقيقة هو الاضافة ..... ١٢٤
- قوله : (الشاهد) الخامس - انه لو لم يكن ... متحقّقاً فى الخارج هف ... ١٣٠
- قوله : واما قول انّ الشخص ... كما سيّضحّ بيانه ..... ١٣٣
- قوله : (الشاهد) السادس - اعلم ان العارض ... سلبية كزيد اعمى .... ١٣٦
- قوله : وانما اتّصاف الماهية ... التحليل مع الاتحاد ..... ١٤٢
- قوله : فهكذا حال الماهية ... الوجود من عوارضها ..... ١٤٧
- قوله : فاذا تقرر هذا ... فى ظرف التحليل تأمّل فيه ..... ١٤٧
- قوله : (الشاهد) السابع من الشواهد ... حلوله فى ذلك الموضوع ..... ١٥١
- قوله : وهذا معنى قول الحكماء ... فى حد البناء ..... ١٥٦

- قوله : فقد علم ان عرضيّة ... لا قائل بالفرق ..... ١٥٧
- قوله : ( الشاهد ) الثامن - ان ما يكشف ... الحدود الغير المتناهية ..... ١٥٩
- قوله : فلو كان الوجود ... والاشكال قائما ..... ١٦٣
- قوله : (المشعر الرابع ) ذكر كلمات فى دفع الشكوك ... الحكيم
- العليم ..... ١٦٨
- قوله : سؤال - ان الوجود ... وجود آخر الى غير النهاية ..... ١٧٠
- قوله : جواب - انه إن اريد ... فكذا الملزوم ..... ١٧٠
- قوله : بل نقول ان اريد ... مواطأة او اشتقاقا ..... ١٧٢
- قوله : وان أريد به المعنى البسيط ... وللامر الخارجى بالعرض ..... ١٧٣
- قوله : سؤال - فيكون كل وجود ... ضرورى . جواب - هذا مندفع ..
- . بشىء من الموجودات ..... ١٧٨
- قوله : اذ وجوده واجب ... اعتبار الوجود وانضمامه ..... ١٨١
- قوله : سؤال - اذا اخذ ... الى وجود الوجود ..... ١٨٢
- قوله : جواب - هذا الاختلاف ... سواء كان عينه او غيره ..... ١٨٣
- قوله : والتجوز فى جزء ... هو واحد و موجود ..... ١٨٦
- قوله : وقال ايضا فى التعليقات ... الضمير فيها ، انتهى ..... ١٨٩
- قوله : وهو قريب مما ذكره ... لاعاما ولا خاصا ..... ١٩٣
- قوله : سؤال - ان كان الموجود ... فتقدم الوجود على الوجود ..... ١٩٦
- قوله : ( جواب ) كون الوجود متحققا ... زيادة ايضا ..... ١٩٧
- قوله : سؤال - ان كان الوجود موجودا ... مستلزم لبطلان المقدم ..... ١٩٨

- قوله : جواب - قد مرّ ... ولا يكون ايضا معه ..... ٢٠٠
- قوله : و عارضية الوجود للماهية ... كما سيجىء بيانه ..... ٢٠٢
- قوله : والحاصل ان كونهما معاً ... لا تأخر لاحدهما على الآخر ..... ٢٠٤
- قوله : وما قاله بعض المحققين ... تسمّى بالعرضيات ..... ٢٠٦
- قوله : وليس تقدم الوجود ... على ما بالمجاز ..... ٢١٣
- قوله : سؤال - نحن قد نتصور ... اعتباريا محضاً ..... ٢١٦
- قوله : جواب - حقيقة الوجود ... الشك فى هويّته ..... ٢١٧
- قوله : والاولى بهذا السؤال ... فانهدم الاساسان ..... ٢٢٠
- قوله : سؤال - لو كان الوجود ... وكذا الكم وغيرها ..... ٢٢١
- قوله : جواب - الجوهر والكيف ... عرضا اخر من الاعراض ..... ٢٢٢
- قوله : وقد مر ايضا ان الوجود ... المحمول على الماهيات ..... ٢٢٣
- قوله : وايضا الوجود يخالف ... بين الماهية والوجود ..... ٢٢٣
- قوله : سؤال - اذا كان الوجود موجوداً ... نسبة النسبة فيتسلسل ..... ٢٢٧
- قوله : جواب - ما مرّ من الكلام ... بينهما عند التحليل ..... ٢٢٧
- قوله : المشعر الخامس - فى كيفية اتصاف الماهية بالوجود ... فيكون  
وصفا لها ..... ٢٣١
- قوله : فيشكل كيفية الاتصاف ... عقليا غير وجودها ..... ٢٣٢
- قوله : لكن الحقيق بالتحقيق ... قاعدة الفرعية ..... ٢٣٢
- قوله : والجمهور حيث غفلوا ... ولا يحتاج الى وجود اصلا ..... ٢٣٦
- قوله : فالواجب عند هذا القائل ... وهذا كله من التعسّفات ..... ٢٣٩

- قوله : اشراق حكمى - وجود كل ممكن ... بل بعضا من الجميع ..... ٢٤٠
- قوله : فاذا ثبت كون ... وهويّة فى نفس الامر ..... ٢٤٦
- قوله : بقى الكلام فى كيفية ... يقتضى ارتفاع النقيضين ..... ٢٤٨
- قوله : والاعتذار بان ارتفاع النقيضين ... لا وجود لها الا بالوجود ..... ٢٥٢
- قوله : والتحقيق فى هذا المقام ... الاقسام الخمسة المعروفة ..... ٢٥٣
- قوله : فان قلت تجريد الماهية ... الذى جرّدها عنه ..... ٢٥٥
- قوله : فهذه الملاحظة التى ... ايضا متفرع على وجودها ..... ٢٥٥
- قوله : ( تنبيه ) و ليعلم ان ما ذكرنا ... مادة و صورة عقليان ..... ٢٥٨
- قوله : المشعر السادس - فى ان تخصيص افراد الوجود ... كافراد
- الكائنات ..... ٢٦٠
- قوله : و قيل تخصيص كل وجود ... فى المكان او فى الزمان ..... ٢٦٤
- قوله : وهذا الكلام لا يخلو عن مساهلة ... وفى الثانى عينه ..... ٢٦٦
- قوله : قال الشيخ فى التعليقات ... وجود ذلك الفرد ..... ٢٦٨
- قوله : وقال ايضا فى التعليقات ... هى المسماة بالماهيات ..... ٢٧٠
- قوله : توضيح فيه تنقيح ... باب فهمه ان شاء الله تعالى ..... ٢٨٢
- قوله : قال الشيخ الرئيس فى المباحثات ... النعوت الذاتية الكلية ..... ٢٨٨
- قوله : ولا يبعد ان يكون المراد ... فانه من العلوم الشريفة ..... ٢٩٢
- قوله : المشعر السابع - فى ان الامر المجعول ... و عليه شواهد :
- (الشاهد) الاول - انا نقول ... مجعولا و مجعولا اليه ..... ٢٩٥
- قوله : اذ لو كانت الماهية ... الامع اجزائه و مقوماته ..... ٣٠١

- قوله : فاذن اثر الجاعل ... بالعلم بسببه ، تأمل فيه ..... ٣٠٥
- قوله : (الشاهد) الثانى - ان الماهية ... الاتحاد فى المفهوم ..... ٣٠٨
- قوله : (الشاهد الثالث) ان كل ماهية ... الماهية الواحدة ..... ٣١٧
- قوله : (الشاهد الرابع) ان الماهية الموجودة ... فيلزم الدور او ..... ٣٢١
- التسلسل ..... ٣٢١
- قوله : (الشاهد الخامس) لو كانت الجاعلية و المفعولية ... نفخ روح ..... ٣٢٦
- الوجود و الحياة ..... ٣٢٦
- قوله : قول عرشى - اعلم ان للوجود مراتب ثلاث : الاول ... بان ..... ٣٣١
- يكون مبدأ الكل ..... ٣٣١
- قوله : الثانى الوجود المتعلق بغيره كالقول و ... والموآد ..... ٣٣٥
- قوله : الثالث الوجود المنبسط ... ما فى السموات و الارضين ..... ٣٣٧
- قوله : و هو فى كل شىء بحسبه ... باطلة الذات ..... ٣٤٦
- قوله : (الشاهد) السادس - لو تحققت الجاعلية و المفعولية ... ما هو ..... ٣٥٢
- جاعل بالذات ..... ٣٥٢
- قوله : لا يقال هذا مشترك الورود ... المقولات العشرة المشهورة ..... ٣٥٣
- قوله : و اما الوجود فقد ثبت انه ... علوا كبيرا ..... ٣٥٥
- قوله : (الشاهد السابع) انه يلزم ... اقدم من المعلول ..... ٣٥٨
- قوله : بل لا معنى لهذا النحو ... كتقدم الاب على الابن ..... ٣٦٠
- قوله : (الشاهد الثامن) انه قد تقرر ... و هو المطلوب ..... ٣٦٥
- قوله : المشعر الثامن - فى كيفية الجعل ... لا شريك له ..... ٣٦٧



- قوله : وفيه مشاعر : المشعر الاول - ان نسبة المجعول ... و منازل
- ٣٧١ ..... افعاله
- ما يراد من الانبساط في الوجود المنبسط وما هو معنى انبساط
- ٣٧٢ ..... الوجود
- قوله : المشعر الثاني - في مبدء الموجودات ... وفيه مناهج : المنهج
- الاول - في وجوده تعالى و وحدته وفيه مشاعر : المشعر الاول - في
- اثبات الواجب ... الى واجب الوجود . برهان مَشْرِقى - و هو انا نقول .
- ٣٧٥ ..... فهي بالوجود موجودة
- قوله : وذلك الوجود ... لا يشوبه شئ غير الوجود
- ٣٨٥ ..... قوله : ( المشعر ) الثاني - في ان واجب الوجود ... فلم يكن محض
- حقيقة الوجود
- ٣٨٩ ..... قوله : فاذن ثبت ان واجب الوجود ... و نشرح لك هذا
- ٣٩٠ ..... قوله : ( المشعر ) الثالث - في توحيده ... و هو ممتنع فيه تعالى
- ٣٩٧ ..... قوله : فاذا تقرر هذا فنقول ... من جميع الجهات هف
- ٤٠٠ ..... قوله : فواجب الوجود بالذات ... فيكون تاماً و فوق التأم
- ٤٠٦ ..... قوله : المشعر الرابع - في انه المبدأ والغاية ... فذلك الغير مبدؤه و
- غايته
- ٤٠٩ ..... قوله : فالممكنات على تفاوتها ... فالكل من عند الله تعالى
- ٤١٥ ..... قوله : المشعر الخامس - في ان واجب الوجود ... و نور الانوار
- ٤٢١ ..... قوله : المشعر السادس - في ان واجب الوجود ... من باب الاعدام و
- التقائص
- ٤٢٨ .....

- ٤٣٧ ..... قوله : فانك اذا فرضت شيئاً بسيطاً ... اذا كنت من اهله
- ٤٥٧ ..... قوله : المشعر السابع - فى انه تعالى ... لا كثرة فيه اصلاً
- ٤٦٤ ..... قوله : ثم ان كل صورة ادراكية ... والآلم تكن هى هى
- ٤٦٨ ..... قوله : فاذا تقرر هذا فنقول ... وليس الآ الذى فرضناه
- ٤٧٢ ..... قوله : فظهر وتبين مما ذكر ... والله ولّى الفضل والافضال
- ..... قوله : المشعر الثامن - فى انّ الموجود بالحقيقة ... جاعل بالذات
- ٤٧٥ ..... بالمعنى المذكور
- ٤٧٨ ..... قوله : فاذا ثبت وتقرر ما ذكرناه ... والاخرى مُستفيضة
- ٤٨٢ ..... قوله : نعم له ان يتصور ماهية المعلول ... ومذوّت الذوات
- ٤٨٥ ..... قوله : فهو الحقيقة والباقي شؤونه ... يا من لا يعلم اين هو الا هو
- ٤٨٧ ..... قوله : ( تنبيه ) اياك ان تزلّ قدّمك ... لمعة من لمعات نور الانوار
- ٤٩٢ ..... قوله : فما وصفناه أولاً ... والله ولّى الفضل والانعام
- ..... قوله : ( المنهج الثانى ) فى نبذ من احوال صفاته تعالى وفيه مشاعر :
- ٤٩٤ ..... المشعر الاول - فى ان صفاته ... كصاحب حواشى التجريد
- ٤٩٦ ..... قوله : بل على نحو يعلمه الراسخون ... انّ الواجب لا ماهية له
- ..... قوله : المشعر الثانى - فى كيفية علمه بكل شىء ... والوجوب آكد
- ٥٠٣ ..... من الامكان
- ٥٠٩ ..... قوله : فكذا علمه تعالى ... راجع الى وجوده
- ..... قوله : فكما ان وجوده لا يشوب بعدم ... منزلة الاشباح و
- ٥١٢ ..... الاظلال

- قوله :المشعر الثالث - فى الاشارة الى صفاته ... صرف حقيقة  
القدرة..... ٥١٦
- قوله : و كذا الكلام فى ارادته ... الا الراسخون فى العلم..... ٥١٦
- قوله :المشعر الرابع - فى الاشارة الى كلامه ... ان يقول له كن  
فيكون..... ٥٢٣
- قوله : بل هو عبارة عن انشاء ... و كل كاتب متكلم بوجه..... ٥٢٧
- قوله : و مثاله فى الشاهد ان الانسان ... فاجعل نفسك مقياساً لما  
فوقه..... ٥٣٤
- قوله : و الكلام قرآن و فرقان ... فتزيله هو الكتاب..... ٥٣٥
- قوله :الموقف الثانى ( المنهج الثالث . خط ) - فى الاشارة الى الصنع و  
الابداع و فيه مشاعر :المشعر الاول -فاعلية كل فاعل ... فاستبقوا  
الخيرات..... ٥٣٩
- قوله :المشعر الثانى - فى فعله تعالى ... مع الائمة عليهم السلام  
يسددهم ، انتهى..... ٥٤٥
- قوله : و قال محمد بن على بن بابويه ... و اتبع هواه..... ٥٥٠
- قوله : و قال ايضا قدس سره ... من اتصال شعاع الشمس بها..... ٥٦٠
- قوله : و نقل الشيخ المفيد رحمه الله ... فى حديث طويل..... ٥٦١
- قوله : فقد ظهر من هذه النقول ... خاشعين لله تعالى..... ٥٦٩
- قوله : قال سعيد بن جبير ... و النداة من البحر..... ٥٧١
- قوله : و قال ابن بابويه ايضا ... و هو من الملكوت ، انتهى  
كلامه..... ٥٧٥

- قوله : وقد اخذ هذا الكلام ... فى الانسان على التدرىج ..... ٥٧٨
- قوله : فالانسان ما دام فى الرحم ... فهو المخصوص باولياء
- الله ..... ٥٨٦
- قوله : وهذه الارواح الخمسة انوار ... والعقل وسط الكل ..... ٥٨٧
- قوله : المشعر الثالث - فى حدوث العالم ... كلهم آتية يوم القيمة
- فرداً ..... ٥٩٩
- قوله : ومبدأ هذا البرهان ... جعل ذاتها المتجددة ..... ٦٠٦
- قوله : واما تجددها فليس بجعل جاعل ... بما لا مزيد عليه ..... ٦١٠
- قوله : وتارة من جهة اثبات الغايات ... ومقطّعات النيران ..... ٦١٥
- قوله : ( خاتمة الرسالة . خط ) اعلم ان الطرق الى الله كثيرة ... صحف
- ابراهيم وموسى ..... ٦٢٧
- قوله : فهؤلاء هم الذين يستشهدون به تعالى عليه ... انه على كل شىء
- شهيد ..... ٦٣٣
- قوله : فالترابيون ينظرون الى حقيقة الوجود ... عن اصل
- الحقيقة ..... ٦٤٢
- قوله : ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان ... كما فى افراد ماهية
- واحدة ..... ٦٤٥
- قوله : وغاية كمالها هى صرف الوجود ... من حيث ثانوياتها و
- تأخرها ..... ٦٤٨
- قوله : فالاول على كماله الاتم ... فهو اكثر قصوراً وعدمًا ..... ٦٥٠

قوله : فاول الصوادر عنه تعالى . . . وهى النهاية فى الخسّة و

الظلمة..... ٦٥١ .....

قوله : ثم يترقى الوجود منها . . . الراجعة الى الله الجواد..... ٦٥٧ .....

قوله : فانظر الى حكمة المبدع البديع . . . والى ربك منتهاها..... ٦٥٩ .....

قوله : وجعلها مختلفةً فى الحركات . . . آخر دائرة الوجود..... ٦٦٣ .....





## كتاب شرح المشاعر

من مصنفات الشيخ الاجل الاوحد المرحوم  
الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي  
اعلى الله مقامه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و اله الطاهرين .

اما بعد فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي انه قد امرنى  
مَنْ تَجِبَ عَلَيَّ طَاعَتُهُ مِنْ طَالِبِي الْحَقِّ وَالْيَقِينِ أَنْ أَكْتُبَ عَلَى كِتَابِ الْمَلَا مُحَمَّد  
صَدْر الدِّينِ الشِّيرَازِيِّ تَجَاوَزَ اللَّهُ عَنْهُ الْمُسَمَّى بِالْمَشَاعِرِ كَلِمَاتٍ تَبَيَّنَ مِنْهُ الْغَثُّ  
مِنَ السَّمِينِ وَ تَوْضُحُ الْحَقِّ عَلَى طَرِيقَةِ أَهْلِ الْحَقِّ الْمُبِينِ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ بِنَحْوِ بَيَانِهِمْ مِنْ دَلِيلِ الْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ  
وَ بِالْمَجَادَلَةِ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى لَا يَتَنَكَّبَهُ إِلَّا مَنْ كَرِهَ لَوْ جَدَّ أَنْهَ نَاقِضٍ لِيَقِينِهِ وَ  
إِيمَانِهِ فَاجْبَتْهُ إِلَى طَلَبَتِهِ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ مَصْلَحَةِ الْإِيمَانِ وَ تَقْرِيراً لِمَا قَرَّرَهُ الْقُرْآنُ  
وَ مَا أَبَانُوا عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِنَ الْبِرْهَانِ بِمَا هُوَ قَرِيبٌ إِلَى الْأَذْهَانِ لَعَدِمَ انْفِكَاكُهُ عَنِ  
الْوُجْدَانِ بِشَهَادَةِ الْعَقْلِ الْمُسْتَتِيرِ بِنُورِ الْإِيمَانِ بِمَا يَكُونُ مَهِيئاً لِدِينِ الْإِسْلَامِ  
الَّذِي أَقَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أُمَّةَ الْإِجَابَةِ عَلَيْهِ وَ انْسَاقتْ شَوَاهِدُ  
الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ الْعُقُولِ الْمُسْتَتِيرَةِ بِهِمَا إِلَيْهِ بِشَرَطِ أَنْ يَحْسَنَ النَّاضِرُ فِيهِ النَّظَرَ وَ  
الِاسْتِمَاعُ لِمَا يَحْصُلُ بِهِ الْإِنْتِفَاعُ وَ حَسَنَ النَّظَرَ وَ الْإِسْتِمَاعُ أَنْ يَنْظُرَ النَّاضِرُ فِيهِ  
بِمَحْضِ فَهْمِهِ وَ خَالِصِ دَلِيلِ عَقْلِهِ وَ لَطِيفِ فِطْرَتِهِ الَّتِي فَطَرَ عَلَيْهَا وَ حَسَّهُ غَيْرَ  
مُلْتَفِتٍ إِلَى مَا انْسَتَ بِهِ نَفْسُهُ مِنَ الْمَطَالِبِ وَ لَا إِلَى قَوَاعِدَ رَسَخَتْ فِي ذَهْنِهِ مِمَّا  
حَفِظَهَا قَبْلَ أَنْ يُفْتَحَ لَهُ بَابُ الْعِلْمِ الْعَيَانِيِّ وَ الْبِرْهَانِ النُّورَانِيِّ وَ لَا إِلَى دَوَاعِ  
نَفْسَانِيَّةٍ مِنَ الْحَيَاءِ وَ الْاسْتِنْكَافِ عَنِ التَّعَلُّمِ فَإِنَّ الْعَالِمَ إِذَا كَانَ عَالِماً بِالتَّعَلُّمِ  
لَأَنَّ الْعِلْمَ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ سَبْحَانَهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَحِبُّ وَ لَا يُشْرِقُ ذَلِكَ النُّورُ  
فِي قَلْبِ مَنْ لَا يَقْبَلُهُ وَ هُوَ مَنْ يَظْهَرُ لَهُ الْحَقُّ وَ يَتَغافل عَنْهُ تَسْتُرًا مِنْ ظُهُورِ قُصُورِهِ  
وَ جَهْلِهِ فَيَسْتُرُ الْحَقَّ بِثُوبِ اللَّبْسِ وَ الشَّبْهِ فَيَكْتُمُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَعْلَمُ مَعَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى  
عَلَى الْمُقْتَصِدِينَ لِأَنَّ ثُوبَ اللَّبْسِ وَ الْإِيْهَامَ لَا يَسْتُرُ الْجَهْلَ وَ الْعِنَادَ عَنْ ذَوِي  
الْإِفْهَامِ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ :

ثوبُ الرياء يشفّ عمّا تحته فاذا التحفّت به فأنك عارى  
والله سبحانه قد وكلّ بالمكلّف ملائكة كراما يكتبون ما يفعل فيكتبون بانصافه  
فى قلبه نور الايمان ويؤيده الله سبحانه بروح منه يسدّده للصواب ويكتبون  
بانكاره ولبسه وتمويهه فى قلبه ظلمة الجهل ويقىض له شيطاناً يمدّه بطعام  
زقوم استنكافه وشراب حميمه والله سبحانه الهادى الى سواء الطريق وهو ولىّ  
التوفيق

ثم اعلم انى كثيراً ما اكرّر العبارة واردد فى التلويح والاشارة ليتقرّر لك ما  
انبّهك عليه لاحتمال ان لا يكون لك انسٌ بمراداتى لانس ذهنيك بمصطلح القوم  
واكثر اصطلاحاتهم يُخالف معناها طريق اهل العصمة عليهم السلام ومراداتى  
مفتاح فهمها طريقهم عليهم السلام وانا اظنّ فيك أنّك تعتقد فيهم عليهم السلام  
انهم علماء لا يجهلون وحكماء لا يهملون ومعصومون مسدّدون من الله سبحانه  
لا يصح ان يقع منهم غفلة ولا جهل ولا غش ولا اضلال لمن طلب سبيل الرشاد  
وانك لاتظنّ أنّ احداً من العلماء ولا الحكماء ولا الانبياء ولا المرسلون  
(المرسلين . خ) يعلم شيئاً من الحق والصواب فى ظاهر طريق ولا باطن  
تحقيق مثل ما علموا ولا يساويهم ولا يدانيهم فى شىء فاذا حققت ظنى فيك  
لزمك اتى اذا استدلتّ لك بشىء من اقوالهم أنّ تقبل ذلك ولا تردّه بكلام  
حكيم غير معصوم وقولى ولا تردّه مرادى منه ألا تأوّلُهُ على معنى مما يقوله  
الحكيم لان تأويله ردُّ لظاهره بظاهر كلام غيره،

فان قلت لكلام الامام عليه السلام ظاهر وباطنٌ فيقبل كلامه عليه السلام  
التأويل بخلاف كلام الحكيم،

قلت لكلام الحكيم ايضا ظاهر وباطن ولهذا اختلف نظر الاشراقين مع  
نظر المشائين لاجل ذلك وهذا ظاهر و عليه فلم اخذت كلام الحكيم من دون  
تأويل ولم تأخذ كلام الامام عليه السّلم وهذا منك إمّا لأنك عرفت المطلب من  
دليل خارج فوجدت كلام الحكيم موافقاً لقبليته من غير تأويل وكلام الامام (ع)

مخالفاً فاحتجت الى تأويله واذا كنت كذلك فلا حاجة لك الى الكلامين وإما لأن فطرتك مطابقة لفطرة الحكيم ومخالفة لفطرة الامام عليه السلام ومن كان كذلك كان ممن قال الله تعالى ان الذين يلحدون في اسمائه على انك انما سويت شيعياً لانك خلقت من شعاعهم (ع) او لانك مشايخ لهم ولا يتحقق احد الاشتقاين الا باتباعهم في كل شيء و ترجيح كلامهم على كلام كل احد و بعدم الاعتماد على كل شيء لا يخرج منهم ويصدر عنهم و كلامى هذا وصية منى لك لا لائى اريد أن تأخذ كلامهم (ع) وان لم تفهم وان خالف عقلك مع انك لو كنت كذلك لاهتديت الى محض الحق لان الله سبحانه جعلهم هداة فبهداهم اقتده بل لائى اريد منك ان تنظر فى كلامهم بفهمك تاركاً للاحوال الثلاثة الانس بما اعتادت به نفسك فيصعب عليها مفارقتها والرجوع الى القواعد والاصطلاحات فان اكثرها باطل وستقف على بيان كثير من ذلك إن شاء الله تعالى والاستنكاف عن الجهل والدعوى فى مقابلة ما عرفه عقلك من الحق فانك اذا تركت هذه الاحوال الثلاثة فهمت مرادهم عليهم السلام لانهم منبهون مذكرون هادون ولا اذكرك فى كلامى هذا شيئاً من مباحثاتهم لانها تعمى البصيرة ويحصل مغالطات ولبس وانما اذكرك ما هو بديهي فى فطرتك بحيث يفهمه العالم الحكيم والجاهل الذى طبعه مستقيم هذه وصيتى والله سبحانه يحفظ لك و عليك .

قال المصنّف تجاوز الله عنه : « بسم الله الرحمن الرحيم - نحمد الله و نستعين بقوّته التى اقام بها ملكوت الارض والسماء » .

اقول : اختار الجملة الفعلية الدالة على التجدد والاستقبال معاهدةً منه على تجديد الحمد فى كل حال خصوصاً فيما يكتب أنا فأناً و أنّه فواضل من مدده توجب الحمد على ظهورها وقوله « نستعين » معاهدة ثانية منه على نفى الحول والقوة الا بالله والمراد بهذه القوة الفعلية لا الذاتية لانها ذاته و لاتصح الاستعانة بما لا يصح عليه الاقتران ولو فى الاعتبار فان اريد بها نفس



الفعل كان قيام ملكوت الارض و السماء قيام صدوراً لا يتركب المفعول<sup>١</sup> من الفعل مثل الكتابة فانها لا يتركب من حركة يد الكاتب و من ذهب الى ذلك فقد اخطأ و لذا قال الرضا عليه السلام فى الرد على سليمان المروزى هذا الذى عبتموه على ضرارٍ و اصحابه من قولهم ان كل ما خلق الله تعالى فى سماء او ارضٍ او بحرٍ او برٍّ من كلب او خنزير او قردٍ او انسان او دابةٍ ارادة الله و ان ارادة الله تحيى و تموت و تذهب و تأكل و تشرب و تنكح و تلتذ و تظلم و تفعل الفواحش و تكفر و تشرك فيبرأ منها و يعاديها و هذا حذوها و ان أريد بها اول صادرٍ عن الفعل المعبر عنه بالماء الذى به حيوه كل شىء و بالوجود و بالحقيقة المحمدية و قد يعبر عنه بالحق المخلوق به كان قيام الملكوت المذكور به قيام تحقق و الملكوت اذا اطلق عند القوم اكثر ما يريدون (به . خ ل) عالم النفوس و هى الذوات المجردة عن المادة العنصرية و المدة الزمانية لا عن الصورة فان صورها كصور عالم الشهادة و قد يطلق و يراد به مطلق زمام الاشياء الذى به قوامها كما قال سبحانه قل من بيده ملكوت كل شىء و هو يجير و لا يجار عليه و هو حقائق الاشياء الغيبية و الظاهر انه مراد المصنف .

قال : « و بكلمته التى انشأ بها نشأتى الآخرة و الاولى » .

اقول : المراد بالكلمة الكلمة التامة و هى فعل الله تعالى و ارادته و مشيئته و ابتداعه كما قال الرضا عليه السلام المشية و الارادة و الابداع اسماؤها ثلاثة و

<sup>١</sup> اعلم ان المفعول مفعولان مفعول به و مفعول مطلق اما المفعول به فهو كالكتابة المعروفة فان المكتوب مركب من مادة هى المداد و من صورة هى هيئة الحروف و ليست مادته من مادة حركة يد الكاتب و لا صورته من صورتها و المفعول المطلق فهو الكتابة المصدرى و هو كالضرب من ضَرَبَ و هو مصارع مع ضَرَبَ على ان ضَرَبَ هو اسم للفعل المطلق بل لرأس من رؤسه و الفعل المطلق هو الظهور الاعظم لزيد مثلاً قد تخصص بالضرب من حيث التعلق به و الظهور فيه بالضرب هو ظهور للفعل المطلق و صفة له ليس مادته من مادة الفعل و لا صورته من صورته و نسبتها نسبة الاحد و الاعداد و ليس الاحد مادة الاعداد و لا صورتها و الضرب قائم بالفعل المطلق قيام صدور بخلاف المفعول به فانه قائم بحركة يد الكاتب قيام تكميل لقيام اثر بالمؤثر اى قيام تأثير فعلى اى حال لا يتركب المفعول من الفعل و غيره نعم نفس الفعل هو المفعول بنفسه و بعد ملاحظة حيث فعليته و حيث مفعوليته ايضا لا يعتبر فيه كون حيث مفعوليته مركباً من حيث فعليته و غيره فافهم . كريم بن ابراهيم (ع) .

معناها واحد<sup>١</sup> ولها رتبتان الاولى الامكانية التى بها امكن الممكنات والثانية الكونية التى كَوَّنَ بها ما شاء كما شاء فالاولى هى التى انزجر لها العمق الاكبر والثانية هى التى ارادها المصنّف وقوله انشأ بها نشأتى الاخرة والاولى ، يراد منه انه تعالى انشأ اى خلق و بَرَأ و صَوَّر وقضى كلّ فى رتبته يصدق عليه الانشاء عَلَى اعتبارٍ سنذكره إن شاء الله تعالى والمراد من التّشأتين التّشأتان المعروفتان وما سَبَقَ كل واحدة من العوالم التى يتوقف ايجادها عليه من العوالم فشاة الاولى تتوقّف على الماء الاول والارض الميتة وعلى العقول والارواح والنفوس والطبائع (الطبائع ظ) وعالم المواد والمثال ونشأة الاخرة تتوقّف على كل ما ذكر وعلى الكون فى الاولى والبرزخ وَعَلَى ما بين النفختين .

قال : « على تهذيب القوى القابلة للاستكمال واصلح العُقُول المنفعلة عن المعانى والاحوال للاتصال بالعقل الفعّال » .

اقول : « القوى القابلة للاستكمال » هى ما تنشأ عن المشخصات الظاهرة من الوقت والمكان والجهة والرتبة والكم والكيف والوضع والاذن والاجل والكتب وما اشبه ذلك والباطنة كالاعمال والاعتقادات والاحوال والاقوال فان هذه المشخصات لحصّة الوجود بها تتولّد القوى القابلة<sup>٢</sup> فان كانت فى اطوار السموات كانت عنها القوى القابلة للاستكمال فى الدرجات وان كانت فى اطباق الارضين كَانَتْ عَنْهَا القوى القابلة للاستكمال فى الدرجات نعوذ بالله

<sup>١</sup> اعلم ان الامر واحد لقوله سبحانه وما امرنا الا واحدة ولكنه يتعدد باختلاف المحل فيسمى بالامكانى والكونى والمشية والارادة وغيرها ونفس الفعل هو الحركة المطلقة البسيطة فمن حيث ظهوره فى الامكان الذى هو نفسه ومحل يسمى بالامكانى وحيث ظهوره فى مراتب الاكوان يسمى بالمشية والارادة وغيرها ويسمى بالكونى ويمكن ان يسمى بالامكانى الثانوى نظر الى تعلقه بالامكان المقيد الذى هو طبيعة المواد الاولى والمداد الاول والماء الاول الذى منه كل حى فتنبه . كريم بن ابراهيم (ع) .

<sup>٢</sup> اعلم ان القوة هى الاستعداد للظهور بفعل امدادى او استمدادى فالاولى هى القوة الفاعلة والثانية هى المنفعلة بالقوة قوة بالنسبة الى الدانى وان كانت فعلاً بالنسبة فانها ظهور له وكل قوة ابهام لا يتعين الا حين التعلق والظهور فى المشخصات فالقوى القابلة هى صلوح القوابل والمشخصات للانفعال باى نحو من الافعال ولكل انفعال قوة وهى مبهمة وتشخص عند الانفعال بالافعال الجزئية كما ترى ان فى الحجر قوة انفعال الحركة اى التحرك وقوة انفعال الذوب والحرق وغير ذلك فاذا حركته تحرك بقوة الحركة التى فيه وليست تظهر الا بالتحريك فالحرك يكمل تلك القوة حتى تخرج الى الفعلية فيكون متحركاً بالفعل بعد ان كان فى قوته التحرك قندير . كريم بن ابراهيم (ع) .

من مهاوى الضلالة والعقول قد يراد بها افعال القلوب وهى تعقلات المعانى و المناسب لها الفعل لا الانفعال و محلّ تعلّق هذا المشعر<sup>١</sup> الدماغ وهو وجه القلب و قد يراد بها القلوب و لا يناسب لها الانفعال و لا الفعل لان المعانى فى الاول انتزاعات دهرية جبروتية و الفعل مناسب لها و فى الثانى حروف جبروتية فالقلب كالكتاب و ما يلحقه من المعانى حروف فى ذلك الكتاب الا انه كتاب معنوى لانه مجرّد عن المادّة العنصرية و المدة الزمانية و الصورة النفسية و المثالية و هذه الحروف حروف معنوية كذلك فهى له كالجزاء للكل او من الكل و لذا قيل باتّحاد العقل و المعقول فالانفعال لا يناسب العقول الا اذا اريد بها مدرّكاته فينالها العقل لان العقل جوهر درّك للاشياء او اريد بها المعنى المجازى يعنى النفوس و الخيالات و اريد بالمعانى العلوم فانه قيل انه من مقولة الانفعال و الاحوال رشحات الفيوضات الامدادية من الامر الالهى عن الكلمة التامة<sup>٢</sup> باستدعاء تلك القوى ان لم تستقرّ مستديمة فان استقرّت كذلك كانت ملكات و الاتصال بالعقل الفعّال كون الذات غير محجوبة بشىء من ظلمات الاثبات عن العقل بتزكية النفس الناطقة بالعلم و العمل كما قال امير المؤمنين عليه السلم و خلّق الإنسان ذا نفسٍ ناطقةٍ ان زكّاها بالعلم و العمل فقد شابهت اوائل جواهر عليّها، و المراد بالمشابهة هى الاتصال الذى ذكره المصنّف و ذلك كاتصال الحديد بالنار فانّها اذا اتصلت بها حتى صدق عليها الاتصال بالاستقامة فى القرب منها بلا حجاب شابهتها و العقل الفعال عند القائلين بالعقول العشرة هو عقل العناصر و عند غيرهم قد يطلقونه على جبرئيل (جبرئيل ظ) لانه الحامل لركن الخلق و المستمدّ من الطبيعة الكلية و قد اشار صلى الله عليه و اله الى هذا بقوله و الورد الاحمر من عرق جبريل عليه السلم و كثيراً ما يُطلقونه على العقل الاول عقل الكلّ و هذا مراد المصنّف و الناس قد اختلفوا فى عقل الكلّ ما المراد منه فقال بعض الصوفية المراد منه المعبود بالحق

<sup>١</sup> و هو حصّة من فلك زحل . كريم (ع) .

<sup>٢</sup> الى الولي (ع) . كريم (ع) .

سبحانه .

قال السيد محمد نور بخش في رسالته : ويجب ان تعتقد ان الله واجب الوجود حي عليم سميع بصير قدير ذو ارادة و كلام وهو بالعلم أحاط بكل شيء من العرش و الكرسي و السموات السبع و الارضين و ما فيهما و فوق العرش لا شيء غيره و لا نهاية له و هو نور الانوار ليس له جسم و لا كثافة و لا لون و هو منزّه عنها و كان معبود الانبياء و الاولياء و في هذا المقام الانبياء يسمونه الحيّ العليم و الاولياء بالحضرة العليّة و الحكماء عقل الكل و نفس الكل و لا يريد احدٌ من الطوائف بعبارتهم المختلفة الآله و هو في هذه الحضرة الجبروتية منزّه عن الاشياء حتّى عنها انتهى كلامه ، و محصل كلام بعض الاشراقيين يلزم منه هذا ايضاً و يلزم من كلام المصنف على ما سنذكره في محله ان شاء الله ، و كذلك كلام ابن ابي جمهور في المجلى نقلاً عن الاشراقيين راضياً به و نافياً لما خالفه ، و بعض جعله أوّل صادر عن الذات الحق بلا واسطة و لا جعل جاعل و منهم من قال ان تأثير الحق سبحانه انتهى اليه و غير ذلك من الاقوال الباطلة و الاعتقادات العاطلة و المعروف من مذهب اهل العصمة عليهم السّلم ان عقل الكل أوّل ما خلقه الله من الوجودات المقيّدة المؤلّفة و أنّه أوّل غصن نبت من شجرة الخلد و انه أوّل من اكل أوّل فاكهة الوجود التكويني في جنان الصّاقورة و انه الركن الايمن الاعلى من اركان العرش و قد خلق الله سبحانه قبله في الوجود التكويني الماء الأوّل الذي هو النّفس الرحمانى و الحقيقة المحمديّة ثم ساقه الى الارض الميت ارض الجرّز و هى ارض القابليات المسمّاة عند الحكماء بالامكان الاستعدادى فخلق منهما<sup>١</sup> العقل الكلى المشار اليه الذى اشار اليه جعفر بن محمد عليهما السّلم بقوله و هو أوّل خلق من الروحانيين عن يمين العرش الحديث ، و هذا العقل هو النّفس الرحمانى الثّالث<sup>٢</sup> و هو عقل محمد و

<sup>١</sup> اى من الوجود التكويني و ارض الميت و الجرّز و القابليات . ١٢٠

<sup>٢</sup> و الاول هو المشية . كريم (ع) .

اله صلى الله عليه واله و من قال بانه هو المعبود فهو ملحد و من قال بانه اوّل صادرٍ من الذاتِ الحقّ فهو ممّن قال بأنّ الحق يلد و من قال بانه بغير جعل جاعلٍ فقد شَبّه و من قال بان تأثير الحقّ سبحانه انتهى اليه فهو مشركٌ حاصر مشبّهٌ، سبحانه عما يصفون و تعالى عما يقولون علوّاً كبيراً و اعلم ان المقام لا يقتضى البسط فى الكلام فلنقتصر فى البيان على بعض الاشارة.

قال : « و طرد شياطين الاوهام المُضِلَّة بانوار البراهين و قمع اعداء الحكمة و اليقين الى مهوى المبعدين و مئوى المتكبرين » .

اقول : اعلم انّ « شياطين الاوهام » قد يراد بها الاوهام فى مذاهبها من باب اضافة الصفة الى موصوفها يعنى الاوهام الشيطانية اى توهماتُها فانّها كثيراً ما تتوهم خلاف الحقّ او المراد بها سُكّان الارض الثالثة على ما قاله بعضهم فانّ سكّانها همّهم اِذْخَالُ الشُّبه و الشكوك على بنى ادم فى معتقداتهم او انّ المراد بهم الشياطين الذين يسكنون هذه القوة الوهميّة و ذلك لان الوهم شيخ كبير عاجز (عاجز . خل) بليدٌ قليل الحافظة الا انه اذا حفظ لا يكاد ينسى و هو قاعدٌ على كرسى من نارٍ ظاهر الغضب على نفسه كثير الخوف و الوحشة من نفسه و لشدة برودة باطنه كان بليداً و كثيراً ما يقتصر فى مداركه على اشكالٍ تصادّم صفتى ظاهره و باطنه و اتيّت هذه الأوصاف منه تأوى اليها الشياطين المشاكلة لها قد قُبِضت لاضلال من لم تسبق له العناية بالهداية و التوفيق لانهم حملة الخذلان و وسائط الحرمان و اعوان العصيان و طردهم بانوار البراهين المؤلّفة من القضايا القطعية عن القلوب التى هى محالّ الحكمة و اليقين فان استدلالات الشياطين الوهميّة على العوامّ انما هى بالمقدمات الموهومة المرجوحة و المغالطات و الاقناعات و بالمسلّمات العاديّة كما هو شأن سكان الارض الثانية فانهم اعوان اولئك بما يتعلّق بالعادات و قمع اعداء الحكمة و اليقين كذلك فان الوجود التكويني طبق الوجود التدوينى فكما ان التدوينى فيه محكم و متشابه و ظاهر و راجح و نصّ و وهم و حقيقة و مجاز و حقيقة بعد حقيقة و مجاز بعد مجاز و مجاز هو حقيقة و حقيقة هى مجاز و غير ذلك كذلك التكويني فانّ



المكلفين فيهم من هو محكم ومنهم متشابه ومنهم راجح ونصّ ومنهم مرجوح وشكٌ وغير ذلك فاعداء الحكمة في الخلق من الانس والجن لا تطمئن نفوسهم الا بعكس الحكمة العلمية والعملية واعداء اليقين لا تسكن نفوسهم الا الى الشك والريب والنجوى والطيرة والسفسطة وامثال ذلك وقمعهم بانوار الحق من اضداد ما يلتجئون اليه وقوله «الى مهوى المبعدين» الخ، يراد منه ان شياطين الاوهام واعداء الحكمة واليقين انما يتعمقون في مذاهب مقاصدهم الى جهة اسفل السافلين فيصعدون لينزلوا بمن اضلّوا الى مهواهم فاذا طردوا بشهب البراهين وقُمِعوا عن الصعود الى قلوب المكلفين ادبروا الى ما خلقوا منه الى جهة الثرى وما تحته من موهومات الارتياب وما فوقه من مثنوى المتكبرين من ابواب جهنم فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فيئس (فبئس ظ) مثنوى المتكبرين .

تنبيه - اعلم ان ظاهر كلمات المصنف في هذا الكتاب وغيره انه يريد بالبراهين البراهين الاصطلاحية وعلى هذا يخالف مراده دعواه لان دعواه ان ذلك بالكشف والكشف لا ينحصر في البراهين الاصطلاحية لان القضايا انما تصح فيما يتصور موضوعاتها وهذه المطالب تصوورها ينافي معرفتها ولقد تتبعت اكثر ما يستدلون به من القضايا واحكام الموضوعات والمحمولات فوجدتها مخالفة للحق بل داعية الى نحو ما اشار اليه من طرق شياطين الاوهام المضلّة<sup>١</sup> وستقف عليه ان شاء الله تعالى فيما يأتى في محله وانما الكشف الحق ما أخذ من دليل الحكمة بشرائطه من عدم الالتفات الى شىء من الاحوال

<sup>١</sup> اقول انما ذلك لاجل ان صور الباطل في سجين وصور الحق في عِلِّين وكل منها مقرونة بحجتها والجسم محجوب عن دركها فاذا جمع القلب عن الاطراف بالكلية توجه الى العالى ان كان متوجها اليه باعماله وعقائده او الى السافل ان كان متوجها اليه باعماله وعقائده فمهما توجه الى احدهما انكشف له حالهما فمطلق الكشف لا يكشف عن الحق الا اذا قارن بصحة المنهج وصلاح الاعمال الا ترى انك اذا اعرض روحك عن الاطراف توجه الى عالم المثال وانكشف له ذلك العالم ولكن ربما يرى اضغاث احلام واكاذيب وربما يرى رؤيا صادقة وكلتاها مكشوفتان له فتدبر . كريم بن ابراهيم (اع) .

الثلاثة التي ذكرناها سابقاً لا مطلق الكشف فإنّ من الكشف ما يوصل الى الضلالة لقوة اللبس فيه وذلك لان الانسان ينكشف له ما جمع قلبه ونظره وفكره ولسانه وجوارحه عليه من حق او باطل فلو جمعها على الاوهام او الشكوك او اللبس او الظلم للعباد او الخطاء او السفسطة او غير ذلك مما هو ظاهر البطلان والفساد عند جميع العباد لحصل له الكشف عن اشياء منها لا يقدر غيره على ردها وان كان محققاً الا اذا جمعها على الحق مثله ولنال منها خفايا ودقائق لا يبلغها غيره ولا يصدق الكشف عن مراد الله سبحانه منه وعن الحق فيها الا اذا جمعها على ما يريد الله منه على لسان نبيه والسُنّ اولىائه صلى الله عليه وعليهم مُعَرَّاةً عن الاحوال الثلاثة المشار اليها قبل فافهم .

قال : « و نصلى على محمد المبعوث بكتاب الله ونوره المنزل معه على كافة الخلق اجمعين واله واولاده المطهرين عن ارجاس الطبيعة المقدسين عن كلمات الوهم بانوار الحق واليقين اللهم صلّ وسلّم عليهم وعلى من سلك سبيلهم واقتفى دليلهم من شيعتهم المتقين » .

اقول : يجوز ان يكون اراد بقوله « ونوره المنزل معه » هو الكتاب والعطف تفسيرى او اراد به نور النبوة او الهداية او الولاية او ما هو اعم من الالهام والوقع فى القلوب والنقر فى الاسماع او الرجم او على بن ابي طالب عليه السلم كما فى تفسير قوله تعالى فامِنوا بالله ورسوله والنور الذى انزلنا وقوله واتَّبِعُوا النور الذى انزل معه مما ورد عنهم عليهم السلم بذلك والمصنف اشار بهذه الكلمات الى انّ ما استدللّ به هو معنى ما اتى به صلى الله عليه واله واخبر به اهل بيته عليهم السلم وهذه لا تُسَلَّم له حتّى تشهد له ظواهر اخبارهم لا تأويلاتها لان الكلام ذو وجوه والمؤول يصرفه على ما يراه وكلّ ذى راي يدعى الصواب فيما يراه والمحكم بينهم قول الشاعر :

وكلّ يدعى وصلاً بلى  
ولّى لا تُقرّ لهم بذاكا

اذا انجست دموع فى خدود  
تبين من بكى ممن تباكى

فان مَنْ اقتفى اثرهم عليهم السّلم واقتدى بهم قال بقولهم واستدلّ بنحو ما استدّلّوا به واما من اخذ في استدلاله يؤوّل كلامهم ويصرفه عن ظاهره فليس مقتدياً بهم ولا قائلاً بقولهم بل هو رادّ عليهم وستقف إن شاء الله تعالى على ما يصدّق قولى هذا فارتقبوا انّى معكم رقيب ،

فان قلت انهم ائماً قالوا بما اخذوا عنهم وقالوا بقولهم قلت ليس كذلك لانّهم قالوا ان الاشياء كلها فى ذاته بنحو اشرف لانّها وجهين اجمالاً وتفصيلاً فالاجمالى فى ذاته والا لكان جاهلاً بها واما التفصيلى فهى وجوداتها فى ازمنتها وامكنتها ،

قال ابن ابى جمهور فى المجلى فى شأن الماهيات وجماعة لهم الكشف والاشراق قالوا بثبوتها فى ذات الحق تعالى لتعلّق علمه بها ازلاً على ما هى عليه وانّها حقائق متميزة فيه وعلمه تعالى نفس ذاته فهى عند التحقيق عين ذاته ويعبرون عنها بالحقائق الثابتة وحضرة الغيب المطلق وعالم الغيب والاعيان الثابتة والعالم العقلى والاعيان الخارجيّة المُتعيّنة بالتعيّنات الاسمائيّة الخ ، و امثال هذا فى كلماتهم مثل قول الملا محسن فى الكلمات المكنونة قال فانّ الكون كان كامناً فيه معدوم العين ولكنه مستعدّ لذلك الكون بالامر ولما امر تعلّقت ارادة الموجد بذلك واتّصل فى رأى العين امره به ظهر الكون الكامن فيه بالقوّة الى الفعل فالمظهر لكونه الحقّ والكائن ذاته القابل للكون فلولا قبوله واستعداده للكون لما كان فما كونه الا عينه الثابتة فى العلم لاستعداده الذاتى الغير المجعول وقابليّته للكون وصلاحيّته لسماع قول كن واهليّته لقبول الامثال فما وجدّه الا هو ولكن بالحقّ وفيه هـ ، يعنى به العالم وانه كامن فى ذات الحقّ تعالى وذلك الكامن هو المكوّن بالله لهذا الظاهر بالله فمن يكون هذا قوله واعتقاده كيف يكون تابعا لقول الامام جعفر بن محمد عليه السّلم لم يزل الله ربّنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر

والقدرة على المقدور هـ، لان هذا القائل يقول انّ المعلوم وهى ماهيات الاشياء لم يزل معه فى ذاته والامام عليه السّلم يقول ولا معلوم، فان قلت ان هذه الماهيات هى عينه قلت هل يعلم تعالى انها غيره ام لا فان قلت يعلم اثبت المعلوم الذى نفاه اّمأنا عليه السّلم وان قلت لا يعلم قلت لك هو لا يعلم وانت تعلم،

فان قلت المغيرة باعتبار والاتحاد باعتبار قلت لك انت تجوّز فى الازل تعدّد الاعتبار والجهة وهى جهات المخلوقين،

فان قلت دليلهم قوله عليه السّلم بائن من خلقه بينونة صفة لا بينونة عزلة، قلت انت تميّز ماهيات الاشياء التى فى ذاته بزعمك منه تعالى باختلاف الصفات فان ميّزت عزلت وان لم تميّز تقولت عليه ما لم يقله ولم يرض به، وان قلت قال عليه السّلم لم يكن خلواً من خلقه ولا خلقه خلواً منه، قلت قال عليه السّلم كما رواه الصدوق فى التوحيد وغيره كان خلواً من خلقه وخلقه خلواً منه وقال عليه السلام لا هو فى خلقه ولا خلقه فيه، فاذا جمعت قلت لك الاولى والاصح ما هو حمل حديثكم على انه تعالى لم يكن خلواً من خلقه فى ملكه وسلطانه وخلقه خلواً من ملكه وسلطانه وحمل حديثنا على انه كان خلواً من خلقه فى ذاته وذوات خلقه خلواً منه كما نحن نجمع بينهما ام العكس بان يكون حمل حديثكم على ان خلقه فى ذاته وذاته فى خلقه وحمل حديثنا على انه خلواً من خلقه فى ملكه وسلطانه وخلقه خلواً من ملكه وسلطانه ان عملت بعقلك تركت قولك والتزمت بما قلنا ونقوله والله سبحانه يقول الحق وهو يهدى السبيل فهذا نمط طريق شيّعته المتّقين واقتفاء دليلهم باليقين.

قال : « اما بعد فاقل الخلائق قدرا وجرما واكثرهم خطأ وجرما محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازى يقول ايّها الاخوان السالكون الى الله بنور العرفان اسمعوا باسماع قلوبكم مقالتي لينفذ فى بواطنكم نور حكمتى واطيعوا كلمتى وخذوا عنى مناسك طريقتى من الايمان بالله واليوم الاخر ايمانا حقيقيا حاصلًا للنفس العالمة بالبراهين اليقينية والايات الالهية كما اشار اليه سبحانه

فى قوله والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً .

اقول : قوله « قدرا وجرماً » بكسر الجيم الجثة والجسد وقوله خطأ وجرماً بضم الجيم الخطيئة وقوله « باسماع قلوبكم » يريد به إمّا استعارة وإمّا حقيقة إمّا على الاستعارة فظاهراً وإمّا على الحقيقة فلان القلب الذى هو اللحم الصنوبرى له اذنان محسوستان وهما صورة أذن القلب التورانى فانه صاحب الادراك والفهم والذكاء والشعور والاختيار فهو بصورة الانسان بل هو انسان وله اذنان يفقه بهما ويسمع بهما قرع المعانى فى وجهه باضغاء الإجابة وتعليل النفوذ باسماع القلوب لتوقف ظهوره عليه لان الاسماع هو القابلية وإمّا الايمان الحقيقى فلا يكون حاصلًا للأنفس كما هو المدعى بالبراهين الاصطلاحية وإمّا يحصل ببراهين أهل البيت عليهم السلام ولا يهتدى اليها إلا من اتبعهم فى الاعمال والأقوال والمتكلف لا يقدر على الصدق لأن كل معتقد ومتيقن يرى يقينه فى عمله كما قال امير المؤمنين عليه السلم .

قال : « وهذه هى الحكمة الممنون بها على اهلها والمضنون بها عن غير اهلها وهى بعينها العلم بالله من جهة ذاته المشار اليه بقوله اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد والعلم به من جهة العلم بالافاق والانفس المشار اليه بقوله سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » .

اقول : قوله « الممنون بها على اهلها » من قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً ، وقوله « المضنون بها » بالضاد اخت الصادى المبخول بها عن غير اهلها وفى الحقيقة هى لب الايمان والاسلام وهى قسمان عملية وهى معارف الاركان وعبودية الجوارح وعلمية وهى عبادة القلوب وعبودية الافئدة ومراد المصنف القسم الثانى بعبارة الاول يعنى معارف القلوب والافئدة وجعله قسمين قسم هو معرفة الذات بالذات كما قال سيد الوصيين عليه السلم يا من دل على ذاته بذاته ، قالوا والى هذه المعرفة الاشارة بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد بعد قوله سنريهم آياتنا الخ ، فلما دلت

الاية بأولها على معرفته بالاثار كان اخرها مشيراً الى معرفة محض الذات لانه يقول ما معناه اذا كان سبحانه اظهر من كل شيء كيف يحتاج في ظهوره الى ما هو محتاج في اصل كونه و ظهوره اليه ويستدلون بما نسب الى الحسين عليه السلم في مناجات دعاء عرفة قال ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك . وقسم هو معرفة الذات بالاثار كما قال سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم هذا محصل كلامه و كلام كثير وقد عرفوا قسراً من الاية الشريفة لانهم فهموا ان المراد بقوله سنريهم آياتنا الخ، انه النظر في الاثار وان الانتقال من ذكر الايات الى شهادته سبحانه لكل شيء وقيومية كل شيء به ينبه على رؤيته سبحانه مع كل شيء كما قال عليه السلم مارأيث شيئاً الا و رأيث الله قبله او معه والاية اولها ظاهره كما قالوا وتأويله المراد هو معنى قول على عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه، فان العارف اذا محا جميع شؤونه و ما ينسب اليه و يرتبط به و هو سبحات ذاته من وجدانه بحيث لا ينظر الى شيء يخالف مفهوم ذاته مثل فعله فانه غير ذاته و كونه ابن فلان او اب فلان غير ذاته و على شيء او في شيء غير ذاته و من كذا و الى كذا غير ذاته وهكذا ينفي من وجدانه كلما يغير حقيقته حتى التكلم و الخطاب و الغيبة و الاشارة و المحو بقى شيء ليس كمثله شيء و هو صفة الله التي وصف نفسه بها لذلك العارف و هي آية الله التي تدل عليه لا ذاته كما توهم القائلون بوحد الوجود المحكوم بكفر معتقدها لان الله سبحانه يقول سنريهم آياتنا و لم يقل سنريهم ذاتنا و اما آخرها و هو قوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فقال الصادق عليه السلام في الاشارة الى بيانه معنى موجود في غيبتك و في حضرتك، و هذا يجتمع مع قول الحسين عليه السلم ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، فان من معنى انه على كل شيء شهيد انه موجود عند من ذكره و عند من نسيه مثلاً من نسيه انما اقبل على شيء من امر الدنيا او الاخرة او أمر نفسه او غير ذلك و كل شيء مما سوى الله فانما هو ظهوره به لنفسه و لمن وجدته فلا يغيب عن شيء كما لا يغيب عنه شيء فهو على كل شيء شهيد و لا يذهب عارف بالله الى انه

يعرف الذات البحت و إنما المعروف لكل عارفٍ غير محمد و اله صلى الله عليه و اله هو عنوانُ مقاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان و أمّا محمد و اله صلى الله عليه و اله فالمعروف عندهم هو المقاماتُ المشار إليها و أمّا الذات البحتُ فلا سبيل للخلق إليها بوجهٍ من الوجوه و المدعى للكشف عن الذاتِ فهو مشبهٌ مُلحد لا استحالة ادراك الحادث للقديم فافهم .

« : فالعلوم الالهية هي عين الايمان بالله و صفاته و العلوم الافاقية و الانفسية من ايات العلم بالله و ملائكته و كتبه و رسله و شواهد العلم باليوم الآخر و احواله و القبر و البعث و السؤال و الكتاب و الحساب و الصراط و الوقوف بين يدي الله و الجنة و النار » .

« قوله : « العلوم الالهية هي عين الايمان بالله و صفاته » يدلّ على أنّ التصديق بوجود واجب الوجود و وجود صفاته التي وصف بها نفسه هو معرفة الله و هذا توحيد العوالم و إنما التوحيد الحقيقي ما قاله امير المؤمنين عليه السلام لكميل على معنى من معانيه ، فهو توحيد العلماء و هو بين التوحيدين إلا إذا أوّل باحد الوجهين فيلحق به ،

« و العلوم الافاقية و الانفسية من ايات العلم بالله » الخ ، يدل على انه يريد بقوله : « العلوم الافاقية و الانفسية من ايات العلم بالله » الخ ، الاستدلال بالاثار لانه جعلها ايات للعلم بالله و هي على ظاهرها كما قال و الافتاويلها هي العلم الحقيقي بالله كما لو خنا اليه سابقاً و أنّ قوله : « العلوم الافاقية و الانفسية من ايات العلم بالله » الخ ، ترجمة قوله سنريهم و ملخصها لمشاهدته لكونه على كل شيء شهيد في حال المحو و في حال الصحو ،

« و شواهد العلم باليوم الآخر » الخ ، يريد به أنّ الوقوف على ايات الله في النفس و في الافاق يشهد لك و يُشهدك أنّ تلك أمثال اليوم الآخر و احواله و القبر و البعث الخ ، و ادلتها لان الرضا عليه و على ابائه و ابنائه الطاهرين السلام قد اعطانا ضابطةً يشهد بصحتها الكتاب و السنة و العقول

المزكاة بالعلم والعمل وهى قوله عليه السلام قد علم اولو الألباب أن الاستدلال على ما هناك لا يعلم إلا بما ههنا، وشهادة الكتاب لهذه القاعدة مثل قوله تعالى سترهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم وقوله تعالى وكأين من آية فى السموات والارض يمرّون عليها وهم عنها معرضون وقوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وقوله وفى انفسكم افلاتبصرون وامثال ذلك ومثاله قال تعالى انما مثل الحيوۃ الدنيا كماء انزلناه من السماء فى ايات متعددة فمثل الدنيا نفس الماء المنزل لا مثله والشاهد منه انه ينبت به الزرع فتصبح الارض مخضرة كالحيوة الدنيا ثم يهيج فتراه مصفراً كتغير احوال الدنيا واهلها من اسباب الزوال والفقدان والامراض ثم يبس النبات فيكون كالأموات والفناء ثم ينزل الماء من السماء فى العام القابل فينبت ذلك النبات الاول من بذره الذى بقى فى الارض كذلك يخرج الموتى ينزل ماء من السماء من تحت العرش من بحر صاد فيقع على الارض فيجتمع بالطين بفتح الياء التى هى اصل طينة الانسان الباقية فى قبره فينبت بها لحمه ودمه فيخرج بصورته فى الدنيا فالماء مثلاً قد شرح احوال الدنيا والقبر والسؤال والبعث والحساب وجميع ما يكون فان الله عز وجل قد خلق ما يدلّ عليه حرفاً بحرف حتى انّ فى الآخرة اشجاراً تحمل بنساء كما قال تعالى فيهن خيرات حسان كذلك دليله فى جزائر الواقواق اشجار يحملن بنساء وبيقين بعد بلوغهن يوماً أو بعض يوم على اكمل تركيب وجمال ثم يمُتنّ اشعاراً بفناء الدنيا وقصر بقائها تصديقاً لما فى الكتاب من الحق المبين وشارة الى بقاء الآخرة وما فيها كما اخبر تعالى به فى الافاق والانفس شواهد العلم بتلك مفصلة وبتوحيد الله وجميع ما يريد تعالى من عباده لانه عز وجل لم يخلق شيئاً الا وهو دليل ومدلول عليه وعلّة ومعلول وجوهر وعرض وسبب ومسبّب ومانع وممنوع وكتاب ومكتوب واجل ومؤجل وقدر ومقدر الى غير ذلك فافهم ما اشرت الىه لك من اسرار الخلق والخلقة مما ظهر به الخالق وتعرّف به لخلقه .

قال : « وهى ليست من المجادلات الكلامية ولا من التقليدات العامية و



لا من الفلسفة البَحْثِيَّة المذمومة ولا من التخيَّلات الصوفيَّة بل هي من نتائج التدبر في آيات الله و التفكُّر في ملكوت سمواته و ارضه مع انقطاع شديد عما اكبَّ عليه طبائع المجادلة و الجماهير و رفض تام لما استحسنته قلوب المشاهير» .

اقول : يريد انَّ ما يَبْتَنُّه لك من الحكمة المشار اليها ليست مبنية على الادلة الضعيفة و الاوهام السخيفة كالمجادلات الكلامية فانَّ اهل الكلام يبنون معارفهم على صناعات لفظية اغلبها مدخولة و لا من التقليدات العامة فانَّ العوام ليس لهم نور يمشون به في الظلمات و انما يستوصفون غيرهم لما يستدلون به و عليه و لا من الفلسفة البَحْثِيَّة المذمومة فانَّ كثيراً ممَّن يسمي بهذا الاسم دقق في البحث في المبادئ و تساهل في المطالب و منهم مَن تعمق في البحث في المفاهيم التي تُنتزع من الالفاظ لا من حيث كونها بازاء معانيها فقد يكون بلا مصداق خارج او تخالف ما وُضعت له لان اللفظ ان وجد الباحث في احوال جهات دلالاته بنظر ان بينه و بين المعنى مناسبة ذاتية و عثر على تلك المناسبة فكان بحثه من تلك الجهة فلا بد ان يتطابق المفهوم و المصداق فان طابق اللفظ بمفهومه مصداقه الخارجى كان صدقاً و ان طابق المصداق ذلك اللفظ بمفهومه كان حقاً و ان كان لا من تلك الجهة تبايناً و ان لم يعثر عليها اخذ مفادها بالنقل عمَّن عرف او عمَّن نقل عنه و ان كان لا بنظر المناسبة بل بلحاظ ان التخصيص بارادة الواضع او بلحاظ المناسبة لكن الالفاظ موضوعة بازاء المعانى الذهنية خاصة من غير كونها وسيلة الى المعانى الخارجية بل المعانى الذهنية هي وجودات تلك الاشياء و حقايقها (حقائرها) لا غير وقع في الغلط و الخطاء و كان في الواقع بحثاً مذموماً لدخوله في عموم قوله تعالى و تخلقون افكاً ، و باب مهوى هذا المكان السحيق الذى لا قعر له دعوى ان للنفس لذاتها قدرة على اختراع ما شاءت من الصور لا انها تنتزع بمראה خيالها صور الاشياء القائمة في خزائنها من خزائن الغيب و انما ينزلها الله سبحانه فى الازهان عند استكمالها شرائط القابلية تنزل بها ملائكة الفكر من فلك عطارد بتسخير

سيمون و شمعون و زيتون الموكلون بذلك عن امر الله كما قال تعالى و ان من شىء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و الحاصل ان هذه الحكمة الممنون بها ليست من الحكمة البحثية المذمومة و ذلك احتراز عن الحكمة الفلسفية البحثية باقامة البراهين القطعية المحصلة بواسطة الرياضات ، و لا من التخيلات الصوفية فانهم يهيمون فى الافكار من غير برهان على ما حصل لهم و انما يعتمدون على الواردات التى ترد عليهم و يدعون انها و اردات من الحق تعالى ترد على من قعد على بساط القرب و تخلى عن ناسوته و تحلى بطور لاهوته و ليست تلك الواردات من الحق تعالى لانه تعالى انما ينزل تلك القبسات على نواميس و حيه و تراجمة امره و نهيه و السن ارادته و بتلك الوسائط تصل الى من تلقاها بشرائط التلقى من الاعمال الصالحة التى ترضى الله تعالى و هذا بخلاف طريقة الصوفية لان اغلب ما يجذبونه من المكاشفات هو ما يتكلفونه من المخالفات مثاله انهم يقولون كما ذكره عبد الكريم الجيلاني فى كتابه الإنسان الكامل أَنَّ شَرْطَ التَّصَوُّفِ أَنْ يَكُونَ عَلَى طَرِيقَةِ مَذْهَبِ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةِ ، فَاذَا كَانَ أَصْلُ التَّصَوُّفِ مَبْنِيًّا عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ فَالْمُتَّصِفُ يَلْتَزِمُ أَنَّهُ يَكْشِفُ عَلَى مُوَافَقَةِ هَذَا الْمَذْهَبِ فَلَوْ ظَهَرَ أَمْرٌ يَخَالِفُ مَذْهَبَ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةِ وَ ان وَجَدَهُ حَقًّا تَكَلَّفَ لِرَدِّهِ وَ ان كَانَ بَاطِلًا وَعَدَلَ عَنْهُ وَ ان كَانَ إِلَى بَاطِلٍ لَكِنْ لَمَّا جَمَعَ قَلْبُهُ وَ فِكْرُهُ وَ خِيَالُهُ وَ حِسُّهُ وَ لِسَانُهُ وَ جَمِيعَ أَعْمَالِهِ وَ جَمِيعَ حَرَكَاتِ جَوَارِحِهِ وَ سَكَنَاتِهَا عَلَى التَّدَبُّرِ وَ الْحِيلَةِ فِى رَدِّ ذَلِكَ الْمَخَالِفِ لَهُ حَصَلَ لَهُ شَيْءٌ مُحْكَمُ الْعِبَارَةِ دَقِيقُ الْحِيلَةِ وَ الْإِشَارَةِ بَعِيدُ التَّلْوِيحِ مُحْكَمُ صُورَةِ التَّصْرِيحِ يَصْعَبُ رَدُّهُ وَ إِبْطَالُهُ إِلَّا عَلَى مَنْ جَمَعَ جَمِيعَ مَشَاعِرِهِ وَ مَدَارِكِهِ وَ أَقْوَالِهِ وَ أَعْمَالِهِ عَلَى مَرَادِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْهُ فَانْه إِذَا رَأَى كَلَامَ ذَلِكَ الصُّوفِيِّ ظَهَرَ لَهُ مَا فِيهِ مِنَ الْعُيُوبِ وَ الْمَغَالِطَاتِ وَ تَوَجَّهَ لَهُ أَمْرُ الرَّدِّ عَلَيْهِ وَ إِبْطَالُهُ ، قَالَ الْمُصَنِّفُ وَ مَا أوردْتُ لَكَ فِى هَذِهِ الْحِكْمَةِ لَيْسَ مِنْ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ بَلْ هُوَ مِنْ نَتَائِجِ التَّدَبُّرِ فِى آيَاتِ اللَّهِ وَ التَّفَكُّرِ فِى مَلَكُوتِ سَمَوَاتِهِ الْخ ، أَمَّا إِنَّ الْمَعْرِفَةَ الْحَقِيقِيَّةَ فَلَا تَكُونُ بِتِلْكَ الْأُمُورِ الَّتِى ذَكَرَهَا نَافِيًا لَهَا فَهُوَ حَقٌّ وَأَمَّا أَنَّهَا

لا تحصل الآمن نتائج التدبر الى آخر ما ذكره فهو حقّ إلا أنّ هذه دعوى ولا يعلم صدق قائلها بأن يُطابق قوله الواقع الآ بصحة معرفته ومعتقده لا بمجرد القول لان هذه الالفاظ عند اهل الاستعمال مشتركة يطلقونها على ما وضعت له و يُطلقها كلّ مُتَحِلٍّ على ما يراه ولهذا ينفي المصنّف شيئاً مثلاً وأُثْبِتُهُ ويثبت و أنفيه فلهذا هو يقول لم نأخذ بقول اهل الكلام ومجادلاتهم ولا بتقليد العوام ولا بابحاث الفلاسفة ولا بتخيّلات الصوفيّة وانا اقول بلى قد اخذت باقوالهم ويقول انما نقول بنتائج التدبر في آيات الله وانا اقول لم يسلك بذلك الطريق المأمور به و انما اختلفنا لاختلاف المرادات لان الفاظ التعبيرات مشتركة فكلّ يريد منها معنى ما يعتقد فاذ قال مثلاً لا اعتقد كتخيّلات الصوفيّة فاقول اى شىء تعتقده الصوفيّة بتخيّلاتهم (فهو يقول به فانهم . خ ل) يقولون ليس لله فى الاشياء قبل ايجادها وجهان ان شاء جعلها متحركة وان شاء جعلها ساكنة وانما له وجه واحد لان مشيئته احديّة التعلق وهى نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت واحوالك وهو يقول بهذه كلّها والصوفيّة يقولون معطى الشىء ليس فاقد له فى ذاته الاّ أنّه فى ذاته بوجه اشرف وهو يقول بذلك وهم يقولون بسيط الحقيقة كلّ الاشياء وهو يقول بذلك وهم يقولون مثال اهل النار الى النعيم فانهم يتنعمون بالتعذيب وهو يقول بذلك وهم يقولون بجواز التفكّه بالمردان فى مقام النفس المُلْهَمَةِ وهو يقول بذلك كما فى اسفاره وهم يقولون ان فرعون مات مؤمناً طاهراً لانه بعد ايمانه لم يعمل ذنباً والاسلام يجب ما قبله وهو يقول بذلك لانه لما قال مميث الدين بذلك فى الفصوص قال : وهذا كلام يشم منه رائحة التحقيق ، وامثال هذه من تخيّلاتهم فانه قائل بكلّ ما قالوا فائى شىء خالفهم فيه حتى يحمل قوله ولا من التخيّلات الصوفيّة عليه نعم يخالفهم فى شىء واحد وهو أنّه يقول انى ما اقول بقولهم وكلّ باقى كلامه على هذا النحو ،

وامّا قوله « من نتائج التدبر » الخ ، فهو من نتائج التدبر فيما قاله اهل التصوّف لا فيما قاله اهل العصمة عليهم السلام فانهم (ع) قالوا بدوام تألّم اهل

النار وقال بانقطاعه ، وقالوا ولو شاء الله لهدى الناس جميعاً وقال بعدمه ، وقالوا ان الله تعالى ان شاء فعل فيما لم يفعله وان شاء تَرَكَ وقال بَعْدِمِهِ ، وقالوا بحدوث المشيئة والارادة وليس لله مشيئة قديمة (ولا ارادة قديمة . . .) والمشية والارادة من صفات الافعال وقال بخلاف ذلك كله ، فتأنيج التدبر ما قالوا به او ما قال به فان كان ما قالوا به لم يكن قوله من نتائج التدبر وان كان ما قال به فلا يجوز القول بنتائج تخالف اقوالهم فافهم فان وُقِّتَ فهمتَ لان فهم الصواب انما هو بتوفيق الله وخلق الله له اهلاً والسلام .

قَالَ : « ولقد قدِّمْتُ اليكم يا اخواني في كُتُبِي ورسائلي (رسائل) من انوار الحكمة و لطائف النِّعم و بزَّهرِ الارواح و زينة العقول مقدِّمات ذات فضائل جمَّة هي مناهج السلوك الى منازل الهدى و معارج الارتقاء الى الشرف الاعلى من علوم القرآن و التأويل و معاني الوحي و التنزيل ممَّا خطَّه القلم العظيم في اللوح الكريم و قرأه من الهمة الله قراءته و كلَّمه بكلماته و علَّمه محكم آياته ممَّا نزل به الروح الامين على من اصطفاه الله و هداه فجعله اَوْلاً خليفةً في العالم الارضى و زينةً للملكوت السفلى فجعله اهلاً للعالم العلوى ملكاً في ملكوته السماوى فكَلِّمًا تنوِّرُ بيث قلبه بهذه الانوار ارتقى روحه الى تِلْكَ الدَّارِ و من جردها او كفرها فَقَدْ هَوَى الى مَهْبَطِ الاشرار و مهوى الشَّيَاطِينِ و الفجَّار و مئوى المتكبرين و اصحاب النار . »

أَقُول : إِنَّ الَّذِي قَدَّمَ مِنَ الَّذِي أَشَارَ اليه مثل الَّذِي آخَرُ ممَّا ستسمع بيانه إن شاء الله تعالى و علوم القرآن مثل التفسير و الاحكام و القراءة و اللُّغة و النحو و الصرف و الخطَّ المختصَّ به وَ مِنَ التَّفْسِيرِ ممَّا وَقَفْنَا على شَيْءٍ مِنْهُ تفسير الباطن و باطن الباطن و ظاهر الظاهر و التأويل و باطن التأويل و غيره باطن باطن الباطن الى سبعة و ظاهر ظاهر الظاهر الى سبعة و باطن باطن التأويل الى سبعة اما التأويل الذى اشار المصنف اليه فالمراد به ما سوى التفسير الظاهر كما هو المعروف بين اكثر العلماء و أَحَادِيثُ اهل البيت عليهم السلام كثيراً ما يعبر فيها عمَّا سوى الظاهر بالتأويل و معاني الوحي تكون على ثلاثة اوجه و هي التى

اشار اليها فى قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء انه على حكيم فالوحى الالهام ومن وراء حجاب كتكليم موسى من الشجرة وارسال الرسول كخطاب جبرئيل (جبرئيل ظ) عليه السلم عن الله تعالى فمعانى الوحى تجمعها هذه الثلاثة ،

وقوله «مما خطه القلم العظيم فى اللوح (الكريم .خل)» المراد منه ان القلم العظيم هو عقل الكل وروح من امر الله وقد يطلق على الروح الكلى الذى خلق البراق من فاضل نوره واللوح الكريم هو اللوح المحفوظ ووصف القلم بالعظيم لان ما اودع الله تعالى فيه من العظمة غير ظاهر بصورته فى غيره ولان ما فيه من تعدد الدوات والحقائق فانها تعدد معنوى فلذا وُصف بالعظمة واللوح المحفوظ وصف بالكريم لانه منبغ القيضات للموجودات المصورة لان العقل يفيض المعانى والروح تفيض الرقائق والتفس تفيض الصور اى الجواهر المصورة فالمدد الذى هو بحكم المداد للكتابة والنطفة للانسان من العقل الذى هو القلم العظيم وتمام التصوير الذى هو بحكم الكتابة والجنين فى بطن امه الذى ولجته الروح فى اللوح المحفوظ وهو الخلق الثانى ومعنى خط القلم فى اللوح ايجاد ذلك المدد المعنوى فى لوح الكون فى الاعيان فى وقت وجوده و مكان حوده واللوح له صفحات مختلفة فمنها صفحة مبادئ التصوير بمداد الزعفران ومنها صفحة القضاء الاول فى لوح الزبرجد ومنها صفحة الدوات الحقيقية الجامعة بمداد التركيب ومنها صفحة الاشباح وأمثلة لك بكتابة القلم فى صفحة الاشباح من اللوح اذا رأيت زيدا يصلى فى المسجد يوم السبت تبقى ما دمت حيا كلما التفت قلبك بمرآة خيالك رأيت زيدا فى المسجد يصلى يوم السبت وجد زيد ام فقد فى حياته وفى مماته فانك تراه فى الهيئة التى رأيت فيها اول مرة فى مكانه ووقته وذلك لانه لما كان هناك كتبت الحفظة عمله فى وقته و مكانه بشبحه وهيئته فى اخر الدهر القار و جرى زمانه بهيئته المحسوسة وبقى صورته قائمة فى عالم المثال بخط الحفظة الكرام الموكلين بكتابة اعماله وهم الاقلام الجزئية بامر القلم الاعلى الذى اشار اليه

المصنف بقوله بخط القلم العظيم وهذا نمط كتابة الحفظ الكرام لاعمال الانام و تأتيهم يوم القيامة على هذه الهيئة فيلبسها لبس الثوب و لهذا قيل تكشف السرائر و تبدى الضمائر ،

و قوله « و قرأه مَن الهمه الله قراءته » معناه الحق هو ما اشرث لك فافهم ، و كذلك قوله « و كلمه بكلماته و علمه محكم اياته » فان مثل ما مثلت لك و هو كلامه بتلك الكلمات و هو تعليمه لمحكم الايات فانها ممّا نزل به الروح الامين على نبيّه صلى الله عليه و اله الطاهرين ،

قوله « فجعله أولاً خليفة » الى اخره ، يعنى ان مَن عرف تلك المعارف و ارتقى تلك المقامات الشرف الاعلى من العلوم التى اشار اليها حتى قرأ مثل تلك الكتابة التى قرأتها لك بلسان اهل الخلافة و القطيعة كما سمعت من قراءة كون زيد يصلى فى المسجد يوم السبت جعله الله خليفة فى اول بلوغه هذه الدرجة خليفة فى الارض بين الناس و جعله زينةً للملكوت السفلى فيه ينزل عليهم المطر و ينبثُ النبات و يدفع عنهم البلاء ثم يجعله اهلاً للعالم العلوى يَطأ اذا مشى على اجنحة الملائكة و يجعله ملكاً فى الملكوت السماوى حتى يكون قواماً للارواح و نوراً للاشباح و ذلك اذا اعتدل مزاجه و فارق الاضداد و اما قبل ذلك فلا يعرف الا قليلاً من كثير فلا تتم له الخلافة فافهم فان الدعوى لاتصدق حتى يشهد لها الوجدان بالعيان ،

و قوله « كلما تنور بيت قلبه » الخ ، يعنى انه يرتقى فى تلك المقامات العاليات بنسبة ترقّيه فى تلك الدرجات و مَن جحدّها بعد أن ظهر له واضح سبيلها و ركن الى شىء ممّا اشار اليه من المجادلات الكلامية او التقليدات العامة او التخيلات الصوفية او الابحاث الفلسفية المذمومة هوى الى مهبط الاشرار الخ ، و هذا انما يتم للطرفين اثباتاً و نفياً اذا كان الاول على الطريقة المستقيمة الجارية على طريقة اهل الحق عليهم السلام مشفوعاً بالعمل الصالح كما جرى عليه التكليف و المرادات الشرعية و الاداب الالهية و الاخلاق الروحانية و الثانى على المشاقة الشيطانية و اتبع هواه فى خلاف كل ما اراد الله .

قال : « ولما كان مسألة الوجود اسّ القواعد الحكميّة وبنى المسائل الالهية والقطب الذي تدور عليه رحي علم التوحيد و علم المعاد وحشر الأرواح والاجساد وكثير ممّا تفرّدنا باستنباطه وتوحّدنا باستخراجه فمن جهل بمعرفة الوجود يسرى جهله في امّهات المطالب ومعظمتها وبالذهول عنها فاتت عنه خفيّات المعارف وخبيّاتها وعلم الربوبيات ونبّواتها ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها الى مبادئها وغاياتها » .

اقول : اعلم ان كثيراً من العلماء يبحثون في اوائل كتبهم الاصولية عن الوجود واختلفوا في المراد من المبحوث فيه فمنهم من يريد منه الواجب عز وجل على جهة الخصوص ومنهم من يريد منه الحادث على جهة الخصوص ومنهم من يريد منه المطلق الصادق على زعمهم على الواجب والحادث . المصنّف في رسالته المسماة بالحكمة العرشية قال : ان الوجود اما حقيقة الوجود او غيرها ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم او خصوص او حدّ او نهاية او ماهيّة او نقص او عدم وهو المسمّى بواجب الوجود انتهى ، و ظاهره في هذا الكتاب مطلق الوجود الصادق على الواجب والممكن و ارادته في مباحثه مختلفة تعرف بالمقام فالوجود عنده واحد بسيط فما يشوبه شيء من الاغيار فهو الحادث سمّاه حادثاً باعتبار ما يشوبه ويلحقه من التركيب والماهيات والجنسية والفصلية والنوعية وغيرها مما هي نقائص اعدام وواجباً باعتبار حقيقته وكنهه فالشوب عنده في الحقيقة لاحق له باعتبار تنزّله في مظاهره كالماء فانه في حقيقته واحد لا يقبل الانكسار فاذا جمد قبل الانكسار والانكسار في الحقيقة لاحق له بواسطة الثلجية وهذا حاصل كلامه في سائر كتبه والى هذا الطريق ذهب كلّ اهل التصوف وفي هذا قال شاعرهم :

وما التأسّ في التمثال الا كثلجية      وأنّت لها الماء الذي هو نابع  
ولكن بدوّب الثلج يُرْفَع حكمه      ويوضّع حكم الماء والآمر واقع

فمن حصر الوجود على الواجب فقد اخطأ الا أن يقول بانه هو الحق والوجود المخلوق له حقيقة ممكنة وليس من الوجود الواجب ولا تجمعهما حقيقة بتواطٍ ولا اشتراكٍ معنوى ولا لفظى الا أن يكون من باب التسمية للتعريف والدعاء ومن حصره فى الحادث فان اراد بالمحصور ما يمكن معرفته فهو حقٌ وما يطلق على الله سبحانه فيراد منه العنوان الذى يقال له عند اهل البيت عليهم السلام المقامات التى لا تعطيل لها فى كل مكانٍ وإن نفى مطلق اطلاقه على الله سبحانه فقد اخطأ ومن اراد به المطلق الصادق على الواجب والحادث فقد أبطل سواء جعله على جهة التواطى ام على جهة الاشتراك المعنوى ام اللفظى اما القول بالاولين فكفرٌ واما اللفظى فجهل وباطل والذى أفهم انه ان لم يتبين له الحق ويعدل عنه الى هذا لم يكفر واما ما ذهب اليه أهل التصوف كما هو طريق المصنّف فهو قولٌ بوحدة الوجود واما المصنّف فالله اعلم بما هو صائر اليه لهذه المقالة وغيرها،

واما تعريفه وبيان حقيقته فمرتّب فى الحقيقة على ما يراؤ منه فان أريد به الوجود الحق عز وجل فلا ريب فى انه لا يمكن تعريفه ولا ايضاحه بل هو الظاهر الذى لا شىء اظهر منه كما قال الحسين بن على عليهما السلم ا يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الاشارة هى التى توصل اليك وان اريد به المطلق فكذلك وان أريد به خصوص الحادث ففيه الخلاف وانا ابين لك طريق السلوك الى معرفته من امكان تعريفه وعدمه لان كثيرا من الاشياء ما يكون له اسمانٍ اسم معروف يعرف به معناه عند عامة الناس يميزه عن غيره ويعينه واسم غير معروف عند الكل يعنى ان الاسم وان سمع لكنه لا يعين مسماهُ فربما يفهم منه خلاف مسماهُ كما اذا قلت لك احفظ العجوز فأتك ربما تفهم منه المرأة الكبيرة لان هذا المعنى هو المعروف عند الناس وانا لا اريده واما اريد الذهب ولو قلت لك احفظ الذهب لم يشته عليك فاذا قيل لك ما معنى العجوز قلت هى المرأة الكبيرة او الصلوة او الحرب وما اشبه ذلك فلا تكاد



تعرف حقيقة معنى هذا اللفظ المراد فكذلك الوجود ربّما لاتعرف من معناه الآ  
الحصول الذى يقال له بالفارسيّة هَسْتِ لآنه هو المعروف عند عامة الناس فاذا  
قلتُ لك المادّة لم يشتبه عليك بيانه فانا اقول لك الذى دلّت عليه اخبار ائمّتنا  
عليهم السلام انّ الوجود الذى هو اصل الشىء الذى خلق منه الشىء كالخشب  
للسرير و الباب و الصنم و كالفضّة للخاتم و كالتراب للانسان و ضابطه ما تدّخل  
عليه لفظة مِنْ للصُّنْع فانه هو الوجود و هو الهولى و هو العُنصر الذى خُلِقَتْ منه  
الاشياء و هو الماء الذى جعل الله منه كلّ شىء حَيّ و هو المادّة و يأتى إن شاء  
الله تعالى بيان زيادة على هذا فاذا اردت ان تتكلم فى الوجود الحادث فهو  
الهولى و المادّة فقل بصحة التحديد و عدمها ،

ثم اعلم انّ الوجود المخلوق عند المشهور من المحقّقين منه خارجى و  
منه ذهنى اما الخارجى فظاهر و اما الذهنى فمَنهم مَن جعله خارجاً عن الوجود  
امّا لانه عرضى انتزاعى ليس حقيقة الوجود و لا قسماً منها كما هو ظاهر كلام  
المصنّف فى هذا الكتاب فى بعض عباراته لآنه يطلق الوجود فيه على المطلق  
الشامل للواجب و الحادث و يريد به حقيقته و هذا خارج عن حقيقته و اما لآنه  
هو الثبوت الخارجى الذى هو اعم من الوجود كما يذهب اليه المعتزلى و منهم  
مَن جعله قسماً من الوجود و عندنا انه قسم من الوجود لآنه ظلىّ انتزاعى فى  
حقّقنا و منهم مَن قال انه اصل للوجود الخارجى كما ذهب اليه كثير من الصّوفيّة  
حتى انّ منهم مَن يقول ما تتحرّك نملّة فى المشرق و لا فى المغرب الا بقدرتى  
لانه يزعم انّ ما فى الخيال اصل و ما فى الخارج ظلّ له على ما ذكره عبدالكريم  
الجيلانى فى كتابه الانسان الكامل و هذا باطل و لا لزم انه اذا مات يموت  
الوجود الخارجى لانه ظلّه و كذا قول مَن قال بانّ النفس لها قدرة على احداث  
الصور و اختراعها و هذا ايضا باطل و يأتى ذكر الدليل عليه نقلاً و عقلاً نعم  
الخيال الكلّى الذى هو خيال علّة الوجود الخارجى كخيال محمد و اهل بيته  
الطاهرين صلى الله عليه و اله يجرى هذا الحكم له و قد اشرنا فى شرح الزيارة  
الجامعة الكبيرة الى كثير من ذلك و اما من سواهم فكل ما فى خيالهم فانتزاعى

ظَلَّى ويأتى بيانه،

ثم ما فى الخيال على ما نختاره لا كلام فيه واما على قول مَنْ اثبتته وجعله ظلاً انتزاعيا او جعل منه انتزاعيا ومنه اصيلا وانّ ما فيه من الاشياء بحقائقها كما قال الشيخ جواد فى شرح زبدة اصول الفقه قال : وليعلم ان الحق بعد القول بالوجود الذهني وان العلم من مقولة الكيف ان الاشياء بانفسها موجودة فى الذهن كما هو مذهب المحققين لا باشباحها وامثالها كما هو مذهب شردمة قليلة لا يُعْبَأُ بهم انتهى ، فهل هو وجود محض ام مركب من الوجود الظلى و الماهية ؟ ظاهر اطلاق الاكثر انه وجود محض وربما فهم من كلام بعضهم انه مركّب من ظَلَّى الوجود و الماهية الخارجيّين و الحقّ انه مركب الا انّ وجوده الذى هو مادته مجموع الظّلين و ماهيته التى هى صورته هيئة الخيال المنطبعة فيه تلك الصورة فالخيال مرآة و الخارج شاخص يقابله و الصورة التى فى المرآة مادتها صورة الشاخص المنفصلة القائمة به قيام صُـدُورٍ و صورتها هيئة المرآة من صقالة صافية و استقامة و بياض و كبر و اضدادها فالمنتزع من الخارجى خصوص المادة المركبة من مادة و صورة نوعية بالنسبة الى الخيال كالخشب فانه مادة و صورة نوعية يؤخذ منهما مادة السرير خاصّة و صورته من عمل الصانع بقابلية الخشب ليست من الخشب كذلك مادة الوجود الذهني منتزعة من مادة الخارجى و صورته و صورة الوجود الذهني من الخالق عز و جل بقابلية الذهن لا من الخارجى فافهم و المصنف يقول كما يقول الاكثر ببساطته و لم ينفه عن حقيقة الوجود لكونه مركبا بل لكونه ظلّا لا اصيلا و نحن نقول هو منه و ان كان ظلّا لانّ الظلّى ليس بعدم و ظاهر انه يريد به فى هذا الكتاب الوجود المطلق و على رأيه فان اراد به الواجب خرج الذهني و الخارجى لما صرح به ان كل ما سوى الوجود الواجب تلزمه الماهيّة و سيأتى الكلام و حيث كان يريد به حقيقة الوجود المطلق صدق على الواجب و الحادث و لما كانت عباراته كلّها ممتزجة بصفات الوجودين فلا بد أنّ يجرى فى هذا الشرح على طريقة الفرض لكلٍ منهما لِثَلَايِفِ الشرح شيئا من مراداته ،

و اما كون الوجود اسّ الحكمة و مبنى المسائل الالهية ، فعلى ما يذهب هو و امثاله مع تخلف كثير من القواعد على ما يقوله عنه كحكمه بان الامكان اعتبارى و ليس بموجود لانه معنى سلبى و نحن نقول له ان كان شيئاً فهو مخلوق و الا فلا معنى لقوله امكان لانه على قوله لفظ مهمل ثم كيف يفهم هو شيئاً غير الله تعالى لم يكن مخلوقاً لله تعالى و اياك أن تنظر الى الابحاث و العبارات فتقول ما لاتعرفه فتطفئ نور بصيرتك بالركون الى اقوالهم من غير فهم الا مجرد انهم علماء حكماء فان كنت تقنع بهذا من غير فهم فائمتك علماء حكماء معصومون مؤيدون من الله سبحانه و مثل ما يترتب على الوجود الذهنى الانتزاعى فان لم يكن الظلى وجوداً كان عدماً اذ لا واسطة بينهما على المذهب الحق مع انه عنده ليس حقيقة الوجود فان اراد بحقيقة الوجود الواجب كما ذكره فى الحكمة العرشية قلنا له هو عنده كل الاشياء فان لم يدخل فيها العرضى الذهنى الانتزاعى كان محصوراً فى غير الذهنى تعالى الله عن كونه كلّ الاشياء و تعالى الله عن كونه محصوراً مع كثرة ما يترتب على الوجود الذهنى من القواعد الحكمية كما فى كثير من القضايا التى حكم فيها على ما يصدق عليه فى نفس الامر الكلى الواقع عنواناً ،

و قوله « و القطب الذى تدور عليه رضى علم التوحيد » ان اراد به معنى ما يقال له باللغة الفارسية هَسْتِ يعنى مطلق الحصول لان رضى علم التوحيد انما تدور عليه لا على العدم فلا ريب ان هذا لا يصدق على الواجب تعالى و ان اراد به الذات البسيطة الحق لم يصدق الا على الواجب عز و جل لا غير فلا معنى لكون رضى علم التوحيد تدور عليه الا على نحو من التجوّز لاستحالة معرفة الذات لغيره تعالى الا بمعرفة الدليل عليه و هو معرفة العنوان على ما يأتى بيانه نعم يجوز ان يكون اراد مطلق المعرفة و مطلق علم التوحيد اجمالاً و ان اختار فى التفصيل نحواً خاصاً و لا عيب فيه و علم المعاد و حشر الاجساد كذلك ،

و قوله « و كثير ممّا تفرّدنا باستنباطه و توخّنا باستخراجه » فيه انّ توخّده به مع مخالفته لما عليه عامة المسلمين يجب الاعراض عنه شرعاً و عقلاً فان

قلت فانت ايضاً قد خالفت العلماء والحكماء فيجب الاعراض عما تذهب اليه كذلك قلت اني لم اقل شيئاً برائي (برأيي .خل) الا اني اعبر عن معنى قول ائمة المسلمين عليهم السلم بكلامى والمعنى منهم ولا اقول بقول يخالف قولهم فيما اعلم وعلّي البيان فاذا ثبت انّ قولى عنهم و باذنه فانه يجب الاخذ بقولى فيما يخالف اقوال القوم ،

وقوله « فمن جهل بمعرفة الوجود » يريد به على النحو الذى قرر لا مطلقاً لانه لا ينكر ان احداً من الخلق لا يجهل معرفة الوجود مطلقاً فيحتج عليه بحجته و لا ترجيح الا بالدليل الموجب لانتقاد العقول الناضرة بفطرتها ،  
وقوله « يسرى جهله فى امّهات المسائل ومعظمتها » يراد منه على بعض الوجوه والاحوال او اعظمها ،

وقوله « وبالذهول عنها فاتت عنه خفيّات المعارف و خيائتها و علم الربوبيات و نبوّاتها » هذا على ما يجده المصنف ولا يتم له فانّ من اخلص لله العبودية واحسن العمل و واضب (واظب .خل) على النوافل والاداب الشرعيّة و جمع قلبه و همّه كشف الله له عن خفايا المعارف ما لا يطلع عليه من سواء ممّن لا يعمل عمله و ان شق الشعر بفهمه و ذلك من قوله تعالى و لما بلغ أشده و استوى آتيناؤه حُكماً و علماً و كذلك نجزي المحسنين و قوله تعالى و اتقوا الله و بعلمكم الله ، و روى عن عليّ عليه السلم انه قال ليس العلم فى السماء فينزل اليكم و لا فى الارض فيصعد اليكم بل مجبول فى قلوبكم تخلقوا باخلاق الروحانيين يظهر لكم هـ، بخلاف ما ذكره المصنف فانّ كثيراً ممن بلغ الغاية فى الحكمة و العلم على مذاقهم لم يشم رائحة الحقّ فى جل مطالبه او كلّها و من الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا و يشهد الله على ما فى قلبه و اذا رأيتهم تعجبك أجسامهم و ان يقولوا تسمع لقولهم ،

وقوله « و معرفة النفس » يراد منها التى من عرفها فقد عرف ربه و طريق معرفتها كشف سبحات الجلال من غير اشارة الى اخر ما ذكره امير المؤمنين عليه السلم لكميل و بيانه قد ذكرته فى رسائلنا و هذه هى النفس العليا التى

اخترعها الله سبحانه لا من شئ بفعله اذا تخلّقت بالاخلاق الروحانية واتّصلت بمبدئها او باوائل جواهر علليها يعنى تشبّعت به بالاعمال الصالحة كما قال امير المؤمنين عليه السّلم وخلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابته اوائل جواهر علليها، ويحتمل بعيداً ان يُراد بها معرفة النفس السفلى فى مراتبها السبع الامارة واللّوامة والملهمة والمطمئنة والراضية والمرضية والكاملة لانّها اذا طهّرت عن مراتبها الثلاث الاول ترقى بمعونتها للعقل الى المراتب العالية وهى تأويل قوله تعالى وما علّمتم من الجوارح مكّليّن تعلمونهنّ مما علّمكم الله وهى مخلوقة من النفس الاولى لانّها اتّية المصنوع والاولى هى حقيقته من ربّه ويعبر بها عن الوجود وهى النور الذى خلّق منه والثور الذى ينظر به صاحب الفراسة من المؤمنين وهى الفؤاد عندهم عليهم السّلم والمادّة النوريّة فافهم .

قال : « فرأينا ان نفتح بالكلام فى هذه الرسالة المعمولة فى اصول حقائق الايمان وقواعد الحكمة والعرفان فيها اوّلا مباحث الوجود واثبات انه الاصل فى كل موجود وهو الحقيقة وما عداه كعكسٍ وظل وشبح » .

اقول : لما كان البحث عن الوجود الذى هو اسّ القواعد والعقائد اقتضى الترتيب الطبيعى ان يفتح به الكلام كما هو شأن كلّ اساسٍ فانه مقدم على ما يبتنى عليه وقد اشرنا سابقا الى انّ كلامنا يكون فيما يمكن فيه الكلام ويكون على نحو الكشف فى التعبير لا على نمط البحث والتنقيير فانهما لا يفيدان من العلم الذى هو نور قدر قطمير والمعنى بما يمكن فيه الكلام ويحصل به التوحيد الكامل التام هو الكلام فى الوجود الحادث لان الواجب تعالى لا سبيل لاحدٍ اليه من الخلق كما قال امير المؤمنين عليه السلام فى قوله : رجع من الوصف الى الوصف وعمى القلب عن الفهم والفهم عن الادراك والادراك عن الاستنباط ودام الملك فى الملك وانتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله وهجم به الفحص الى العجز والبيان على الفقد والجهد على اليأس والبلاغ على القطع والسبيل مسدودٌ والطلب مردودٌ دليله اياته ووجوده اثباته

الخطبة، فتدبر هذا الكلام وتفهمه هل بعد فهمه او الايمان به لمتكلم كلام، هذا اذا اريد بالوجود الواجب تعالى و ان اريد به المطلق فكذلك لان المطلق لا يصح الا على فرض صدقه على الحق تعالى و على خلقه و ذلك موجب لكونه حقيقة واحدة كما يدعون و لا ينافيه عندهم تحققه فى الموجود الخارجى المحدود لزعيمهم ان الحدود موهومة لا تحقق لها فى نفس الامر الا كونها شؤوننا و شؤون الشئ مستهلكة فى وجوده عند ملاحظته كما تقول يا قاعد انظر فان القعود مستهلك عند الخطاب لم يلتفت اليه الوجدان الا بالعرض ويقول شاعرهم :

كل ما فى الكون وهم و خيال

او عكوس فى المرايا او ظلال

وقال آخر :

بانعكاس الشعاع فى المرآة

ورجوع الصدى على الاصوات

عرف الناس انه ليس فى الكو

ن سوى مقتضى شؤون الذات

و لا يجوز تقرير هذا بل يجب هدم بنيانه لان قولهم ان الحدود موهومة يكفى فى الرد عليهم لان الموهوم ان كان لاحق له فهو حادث مطلقا و آلا فلا حدود و كلا الفرضين باطل ،

اما الاول فلانه لا يتحقق الا مع حصول حالة له لم تكن قبل اللحق فاختلفت احواله فهو حادث

واما الثانى فلان الاشياء الحادثة موجودة لا يمكن انكارها فاذا قامت به قيام عروض كان محلا للحوادث و ان قامت به قيام صدور ثبت قولنا و لم يقترن به شئ ، هذا فى الاقتران الخارجى و اما فى الذهنى فان لوحظ الاقتران

فكذلك والآما حصل فى الذهن ان لم يكن منتزعا من الخارجى فليس هو المَعروض وان كان منتزعا بدون القيود فهو حينئذ جزء فيكون حادثا لانه انتزع من مركب ومع هذا تختلف احواله فى الوجودين والمختلف حادث وان اريد به الوجود الحادث فنحن انما نتكلم فيه فان قلت كيف يعقل وجود الحقيقة الحادثة قلت كما تعقل وجود نور السراج فى الجدار وليس فيه من السراج شىء لان الذى منه فى الجدار حادث متقوم بالشعلة قيام صدور وقياماً ركنياً يعنى قيام تحقق والشعلة هى الدخان المنفعل عن مس فعل النار والنار غيب لا يدرك انما ظهرت باثر فعلها فان قلت اى تحقق لما ظهر فى الجدار حتى تقيسه بالذوات المتحققة القائمة بنفسها قلت هذه الذوات القائمة بانفسها مثل الانسان والجبل نسبتها فى التحقق والثبات والتذوّت الى امر الله الذى هو اثر فعله اعنى الحقيقة المحمدية والوجود المخلوق اولاً والذوات الاولى التى يستمد منها القلم والعقل كنسبة النور الذى ظهر من السراج على الجدار فى التحقق والثبات والتذوّت الى شعلة السراج التى هى الدخان المنفعل بالاستنارة عن مس فعل النار حرفا بحرف وما تحقّقك وتذوّتك واستقلالك بقوا بلك عند امر الله وتحقيقه وتذوّته بفعل الله سبحانه الا كتحقق النور وتذوّته واستقلاله بالجدار وكثافته عند شعلة السراج وتحقيقها وتذوّتها بفعل النار فافهم ان كنت تفهم والا فامسك ولا تكذب بما لم تحط بعلمه ولما يأتك تأويله فقد كشفت لك الحق الصريح لا بالبحث فى الموضوع والمحمول فلا تغفل عن مقصدي فانى لا اتكلم على الوجود الحق الا على جهة التنزيه اذا وصفه واصف بصفة الحدوث قلت هذا لا يجوز لانه يلزم منه الحدوث ،

واعلم انّ الناس قد اختلفوا فى الوجود كزيد وعمر والفلك والماء والشجر وما اشبه ذلك هل هو بسيط ام مركب ام بسيط كالمركب ام مركب كالبسيط فمن قال انه بسيط قال انه شىء واحد لذاته وان كان فيه لطيف وكثيف فانما هو كنور السراج وكلّب اللوز ولو كان مؤلفا فى ذاته او مختلفاً لما ظهرت فيه الوحدة ولما كان دليلاً على الواحد تعالى ولانه اثر والاثر يشابه

صفة مؤثره التي عنها حَدَثَ ولا شك أنّ مؤثره ومدلوله واحد بسيط فيكون بسيطاً وانما تكثر ظاهراً لتكثر عوارضه وهذا باطل وادّلتّه مدخولة يطول الكلام بردها وليس هنا محله فان عرض في المتن ما يدلّ عليها استطردها إن شاء الله تعالى وهؤلاء منهم مَنْ يقول هو وجود ومنهم مَنْ يقول هو ماهيّة ومن قال انه مركّب قال ان كلّ شيء مخلوق لا بد وان يكون له اعتبار من ربّه وهو وجوده واعتبار من نفسه وهو ماهيّته وهما متغايران وقد اشار تعالى الى ذلك بقوله ومن كل شيء خلقنا زوجين وقال الرضا عليه السّلم ان الله تعالى لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه واستشهد بالاية ولذا قالوا كل ممكن زوج تركيبي وهذا هو الحق الذي شهد به النقل والعقل وسيأتى بيانه إن شاء الله تعالى ومن قال انه بسيط كالمركب منهم مَنْ قال انه وجود وقع الصنع عليه والماهية ليست مجعولة اصلاً او ليست مجعولة بنفسها بل بجعل الوجود او ليست مجعولة في الالعيان او انها فائضة من ذاته تعالى بغير توسط جعل ولا ارادة ولا اختيار بل بالايجاب المحض او ليست مجعولة وانما هي صور علميّة للاسماء الالهية لا تأخر لها عن الحق تعالى الا بالذات او ليست مجعولة بل فائضة من ذاته بغير طلب منها اليه لا بالايجاب المحض او فائضة بطلب منها بلسان استعدادها او أنّها من مقتضيات الذات ومقتضى الذات لا يتخلف عنها وامثال هذه الاقوال وكلّ من قال بواحد من هذه الاحتمالات جعل الشيء هو الوجود والماهية متّحدة به في الخارج صادقة عليه مستهلكة فيه وان تغاير في الذهن كما يراه المصنّف او ان الماهية لاحقة له في شيءيته بالذات وان كانت سابقة عليه لكونها غير مجعولة ففي الحقيقة هي خارجة عن مفهومه وان كانت مقوّمّة له في الظهور كسائر الاعراض وبعضهم قال الشيء هو الماهية وجعلها أولاً وبالذات وجعل الوجود ثانياً وبالعرض فهي الشيء والوجود عرض او عارض على الاحتمالين وبعضهم قال الشيء هو الوجود والماهية عرضت للوجود كلاحتمال الثاني وهذا الوجود هو بعينه وجود الحق سبحانه والمصنّف مشارك لهم وبعض هؤلاء قال هذا الوجود وجود مشية الله لا



وجود الله ولا وجود محدث كما يقوله ضرار بن عُمر وفي كل هذه الاقوال المتكررة المختلطة الشيء عندهم واحد الا ان الماهية او الوجود على ذلك القول لازم له فهو بلزوم الاخر له كالمركب فالشيء المخلوق بسيط كالمركب لاجل ملازمة الاخر له ولحوق بعض الاحكام له باضافة اللازم وما حكيناه عنهم فيه تسامح في التفصيل لعدم فائدة الاستقصاء واستلزامه التطويل وانما ذكرت بعض اقوالهم لتنتفع بالاطلاع عليها فيما بعد ومن قال انه مركب كالبسيط قال ان اول فائض اجزاء لا تتجزأ ألف الشيء منها فهو مركب منها الا انها ليست مختلفة ليتحقق فيه ما يترتب على المركب من الاشياء المختلفة فهو وان كان مركبا بمعنى التأليف فهو كالبسيط والحاصل على المذهب الحق اعنى الثانى وهو التركيب الحقيقى فى كل مخلوق من العوالم الثلاثة اعنى الجبروت الذى هو عالم العقول والملكوت (الذى هو عالم النفوس . خ ل) والملك (الذى هو عالم الاجسام . خ ل) يكون الوجود فى كلها جزء الشيء والماهية البسيطة الاولى جزءه الآخر فقوله انه الاصل فى كل موجود قد يوجه ،

واما قوله « وما عداه كعكسٍ وظلٍّ وشبحٍ » فمبنى على اصله وهو ليس بصحيح كما يأتى بل كل موجود فحقيقته مركبة من اصلين اولهما من فعل الله سبحانه وهو الوجود وثانيهما من الموجود وهو الماهية التى هى انفعاله بفعل الفاعل لان المخلوق فاعل فعل فاعله كما مرّ ويأتى البيان بنمط العيان ان شاء الله تعالى والظل والشبح بمعنى واحدٍ والعكس بينه وبينهما عموم وخصوص مطلق .

قال : « ثم نذكر قواعد لطيفة ومباحث شريفة سنح لنا بفضل الله والهامة وهذا يتوقف عليه معرفة البداء (المبدأ . خ ل) والمعاد وعلم النفس وحشرها الى الارواح والاجساد وعلم النبوات والولايات وسر نزول الوحي والايات وعلم الملائكة والهاماتها وعلاماتها والسياطين وسواسها وشبهاتها واثبات عالم القبر والبرزخ وكيفية علم الله بالكليات والجزئيات ومعرفة القضاء والقدر والقلم والسوح واثبات المثل الافلاطونية ومسألة اتحاد العقل

بالمعقولات واتحاد الحسّ بالمحسوسات .»

اقول : كَيْفِيَّةُ بدءِ العالم من الفعل الى العقل ومنه الى الروح ومنه الى النفس ومنه الى الطبيعة ثم جوهر الهباء ثم المثال ثم الفلك الاعلى ثم الكرسي ثم الافلاك السبعة ثم العناصر ثم المعادن ثم النبات ثم الحيوانات ،  
وعلم المعادن من المعادن ثم النبات ثم الحيوانات على احد الاحتمالين ثم الكون في الدنيا وما يجري فيها من التكاليف الوجودية والوجودات التكليفية و احكام احوال الطَّوْرَيْنِ<sup>١</sup> ثم الممات ثم القبر و الاحوال التي تجري فيه كما ذكره الشارع عليه السلم ،

و علم النفس التي معرفتها معرفة الله والتي يترقى الى اعلى الدّرجات بتهذيبها وتعديل احوالها بتوسّطها بين طرفي حالها ،

و حشر النفس يوم القيامة الى الارواح او الاجسادِ عَلَى أَحَدِ الرَّأْيَيْنِ مِنَ الاسلاميين وغيرهم<sup>٢</sup> على فرض مغايرة الرّوح للنفس فانّ الروح تطلق تارةً على العقل وتارةً على النفس فمعنى حشر النفس الى الروح التي هي العقل جمعُها به لان كل روح ما بين النفختين مدة اربعمائة سنة تنجذبُ الى ثقبها من الصّور وفيه ستّة منازل لآل كلّ منزل يحل فيه رتبة من الروح التي هي النفس و نعنى بها ما كَانَ يَقْبُضُهُ ملك الموتِ ففى المنزل الاول يحلّ فيه مثالها و فى الثانى مادّتها و فى الثالث طبيعتها و فى الرابع نفسها و فى الخامس روحها و فى السادس عقلها فاوّل نفخة الصّعق الذى هو الجذب يبدأ بالمثال واول البعث يبدأ بِسَوْقِ العقل الى الروح و الى النفس و على قول اهل الاسلام و الى الطبايع (الطبائع ظ) و الى المادّة و الى المثال و الى الجسد فتركيب العود كتركيب البدء كما بدأ كم تُعوّدون ،

و معرفة علم النبوات بانها لطف واجب فى الحكمة على الله مقرب من

<sup>١</sup> من الاعادة بَعْدَ عدمها او بعد تفرق اجزائها . منه (اعلى الله مقامه) .

<sup>٢</sup> قول المسلمين باعادة الاجسام و قول غيرهم باعادة الارواح خاصة . ١٢ .

الطاعة مبيّذ من المعصية بحيث لا يبلغ الى الالغاء ،

و معرفة الولايات كذلك لانها بدل النبوة و نائبها هذا ما يظهر من باب الاجمال ،

و معرفة سرّ نزول الوحي و الايات انه ترجمة اوامر الله و نواهيه و السن ارادته و تفسير مطالبه من خلقه فهي الاشراقات التأسيسية للايجادات الشرعية التكليفية و التكليفات الایجادية ،

و معرفة علم الملائكة بانها الواح افعاله وَ حَمَلَةُ اوامره و نواهيه كما قال امير المؤمنين عليه السلم و القى فى هويتها مثاله فظهر عنها افعاله ،  
و الهاماتها من الله سبحانه ما يرد من فيض اركان عرشه فى حقائقها (حقائقها ظ) من بواعث اوامره و نواهيه من محو و اثبات و ايجاد و اعدام و قبض و بسط ،

و علاماتها ما يجد المكلف فى الواح وجدانه ممّا يطابق الشرع لانه ترجمان وحى الله و الوحي على ثلاثة احوالٍ وَقَعُ فى القلب و كلام من بعض الجمادات و النبات و الحيوانات و ما انت به الملائكة

و معرفة الشياطين بانهم الواح اسباب خذلانه و حرمانه ،  
و وساوسها بواعث نفسانية تكون لها كالارواح تستند الى هوى النفوس الامارة بالسوء ،

و شبهاتها ما تورده على خواطر المكلف مما ينافى الحق من ابواب ما انست به او اعتادته او مالت اليه بشهوتها او راحتها او فى صورة النصيح لها او فى صورة حفظ دعواها أو تقويتها و ما اشبه ذلك ،

و اثبات عالم القبر ما اخبر به الشارع عليه السلام من كتابة رُومان فتنان القبور و منكر و نكير و مبشّر و بشير و ضغطة القبر و هول المُطْلَع و ما اشبه ذلك ،

و البرزخ و هو حالة ما بين الدنيا و الاخرة من مضى اَرْواح ما حضى الايمان الى الجنة بالمغرب و زيارتهم فى الجُمع و الاعياد و ادى السلام و

اهاليهم و مواضع حُفَرهم و ما حَضَى الكفر و النفاق الى النار عند مطلع الشمس و عند غروبها يمضون الى بلهوت فى برهوت من حُضرموت و ما يجرى على الارواح الى نفخة الصعق و على الاجساد كذلك ،

و معرفة كَيْفِيَّة علم الله بالكليات اى على وجه كَلِّى او بكلياتِ الاشياء و هى العوالم الكَلِّيَّة التى تحتها افراد و اشخاص أو الكليات المنتزعة كالطبيعية و المنطقية و العقلية فانها اشياء ثابتة فى الجانب الايسر من الاكوان و هذه المسألة قد هلك فيها اكثر الخلق فلا تجد الا مُشْتَبَهَا و مُنْكَرَا اَلَّا مَنْ قَالَ بقول محمد و اله صلى الله عليه و اله لا يخطو قدماً الا بقولهم و قد كتبتُ على رسالة للملأ محسن التى وضعتها فى العلم لابنه علم الهدى معنى ما قاله ائمة الهدى عليهم السلام فلا تجد شيئاً من كلامى موافقاً لما كتب لانه تبع القوم فجرى عليه قول امير المؤمنين عليه السلام ذهبَ مَنْ ذهبَ الى غيرنا الى عيونِ كدرة يُفْرِغُ بعضها فى بعض و ذهبَ مَنْ ذهبَ الينا الى عيونِ صافية تجرى بامر الله لا نفاد لها هـ ، و الحاصل انَّ الحقَّ فى هذه المسألة خلاف ما يعرف الاكثر و يهون الخطب على مَنْ وجد و عرف ان العلم عَيْنُ المعلوم فى الواجب و الممكن و الغيب و الشهادة و مَنْ لم يعرف هذا فلا يصيب الحق فى هذه المسألة ابداً و يأتى بيان ذلك ان شاء الله تعالى ،

و معرفة القضاء و القدر عند القوم انَّ القضاء حكم ازلى لا يتعلق به حكم البداء و هو متقدّم على القدر و القدر متفرع عليه و متقدّم على الفعل فهو متعلّق المحو و الاثبات و مَنْ كشف عن حَقَائِق معانى ما قالوا وجد فيها دلائل (دلائل ظ) التشبيه كما قال جعفر بن محمد عليهما السلم على ما رواه الشَّيْخ فى المصباح فى الدعاء بعد الوُتيرة : بَدَثَ قَدْرُكَ يا الهى و لم تَبْدُ هَيْئَةً فَسَبَّهوك يَا سَيِّدِى و اتَّخَذُوا بَعْضَ آيَاتِكَ اَرْبَابًا يا الهى فَمِنْ نَمَّ لم يعرفوك هـ ، و مِمَّا يَدُلُّ على التشبيه قولهم ان القدر سابق على الفعل كما هو شأن الحَادِث يقدر ثم يفعل و الحاصل ان القدر عند اهلِ الْبَيْتِ عليهم السلام و مَنْ يَأْتُمُّ بِهِمْ سَابِقُ على القضاء كما ذكر الكاظم عليه السلم و معناه ما ذكره عليهم السلم لا ما ذكره القوم لانه

معنى غير مستعمل عند اهل الوحي عليهم السلم وانما معناه عندهم كما قال فى  
الوافى : واما فى الاخبار فالقضاء بمعنى الحكم والايجاب فيتأخر عن القدر  
انتهى ، والحق ان الفعل الایجادى ان تعلق بالكون اى الوجود فهو المشیة و  
بالعين اى الصورة النوعية فهو الارادة و بحدود المصنوع اى الهندسة كالتول و  
العرض و البقاء و الفناء و الاجل و ما اشبه ذلك فهو القدر و باتمام الصنع و  
المصنوع فهو القضاء و باظهاره مشروح العلل مبین الاسباب فهو الامضاء ،  
و معرفة القلم و هو ملك يستمد من الدواة و هو ملك و يؤدى الى اللوح و  
هو ملك فالقلم هو العقل الكلى و اللوح هو النفس الكلية ،

و المثل النورية الافلاطونية بضم الميم و الثاء و هى صور الاشياء و نسب  
بعضهم الى ان افلاطون اثبت صور الاشياء التى هى و جوهها و حقائقها فى ذات  
المبدأ الفیاض و يريد اثباتها فى ذات الحق عز و جل و عبارات القوم تطابق هذا  
المعنى فانهم اثبتوا كل الاشياء فى ذاته تعالى بنحو اشرف منها فى ذاتها قال  
الملا محسن فى رسالته : ان لاشياء كلها حصلاً لذاته سبحانه بعد مرتبة علمه  
بذاته بعدیة بالذات و الرتبة من غیر لزوم كثرة فى ذاته بسبب تكررها لوقوعها  
على الترتب الذى يجمع الكثرة فى وحدة و قال فى الكلمات المكنونة فى ذكر  
وجود العالم قال : فان الكون كان كامناً فيه معدوم العين و لكنه مستعد لذلك  
الكون بالامر و لما امر تعلق ارادة الموجد بذلك و اتصل فى رأى العين امره  
به ظهر الكون الكامل فيه بالقوة الى الفعل فالمظهر لكونه الحق والكائش  
(الكائن ظ) ذاته القابل للكون فلولاً قبوله و استعداده للكون لما كان فما كونه الا  
عينه الثابتة فى العلم لاستعداده الذاتى الغير المجعول و قابليته للكون و  
صلاحته لسماع قول كن و اهليته لقبول الامثال فما وجد الاله و لكن بالحق  
وفيه او نقول ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر و القابل بعينه هو  
الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه تعالى فالفعل و القبول له يدان و هو الفاعل  
باحدى يديه و القابل بالآخرى و الذات واحدة و الكثرة نقوش فصيح آتة  
ما وجد شيئاً الا نفسه و ليس الا ظهوره انتهى ، و كذلك قال الفارابى الى ان

قال : ويتحد الكلّ بالنسبة الى ذاته فهو الكلّ في وحدة ، وامثال هذا من عباراته  
واما من عرف مراد افلاطون فانه يعلم انه يريد بالذى فيه المثل هو  
العنصر الاصلى الذى منه خُلقت الاشياء لانه يريد مُراد مشائخه وهم يأخذون  
الحكمة عن الانبياء عليهم السّلم غالباً وربّما يقولون ذاتُ الله ويريدون ذات  
ولى الله المطلق عليه السلام بمعنى انها ذاتُ اللَّهِ نسبها اليه تشریفاً كما قال تعالى  
و نفختُ فيه من روحي و قول على عليه السلام فى وصف انفسهم الشريفة قال :  
اصلها العقل منه بدئت و عنه و عت و اليه دلّت و اشارت و عودُها اليه اذا كملت  
و شابهته و منها بُدِئتِ الموجودات و اليها تعود بالكمال فهى ذاتُ الله العليا و  
شجرة طوبى و سدرة المنتهى و جنة المأوى مَن عرفها لم يشق و من جهلها ضل  
سعيه و غوى الحديث ، و الاخبار بظاهرها مختلفة فى المراد من ذلك الاصل و  
اختلف العلماء فيه فقليل هو الماء الذى جعل منه كلّ شىء حيّ و قيل هو الوجود  
و قيل هو العقل و قيل هو العرش و قيل هو اللوح و يمكن الجمع بينها فمن قال  
هو الوجود فيراد منه الهولى كما قرّراه و من قال هو الماء فاهل الظاهر على  
ظاهرهم و اهل الباطن يؤوّلونه بالوجود و اهل التأويل يؤوّلونه بالهولى لقبولها  
ما لا يتناهى من الصور و من قال هو العقل اراد بما فيه معانى الاشياء المجردة عن  
المدة الزمانية و المادة العنصريّة و الصورة الأسيّة و النفسيّة و المثالية و من قال  
هو العرش اراد انّ فيه مثال كل شىء كما روى عنهم عليهم السلام مثل ما روى  
فى عجائب المخلوقات عن الصادق عليه السلام قال ما من مؤمن الا وله مثال فى  
العرش فاذا اشتغل بالركوع و السجود فعَل مثاله مثل ذلك فعند ذلك الملائكة  
يصلّون عليه و يستغفرون له فاذا اشتغل العبد بالمعصية ارخى الله تعالى على  
مثاله سِتْراً لئلا تطلع الملائكة عليه و هذا تأويل قوله عليه السلام يا من اظهر  
الجميل و ستر القبيح هـ ، و فى خطبة البيان قال عليه السلام : قال تعالى : رفيع  
الدرجات ذو العرش ، و فى العرش مثل ما خلق الله فى البر و البحر و ذلك قوله  
تعالى و ان من شىء الا عندنا خزائنه هـ ، و من قال انه اللوح اراد انه النفس الكلية  
التي هى محلّ الخلق الثّانى و العقد الاول ،

و معرفة مسألة اتحاد العاقل بالمعقول على ما يأتي من طريقة المصنف من القول بوحدة الوجود و الزم (الترم . خ ل) لتصحيح هذه القاعدة من النساء<sup>١</sup> ما لزمه بما فيه من فساد الاعتقاد و التجازف في التحقيق بما لا يليق بمثله و سيأتي إن شاء الله تعالى بيان بطلان جميع ما اعتمد عليه و بيان قبح ما التزمه مثل اتحاد الفاعل و المفعول و العلة و المعلول و ما اشبه ذلك أمّا اتحاد العقل بالمعقول على معنى انه كتابٌ معنويٌّ اى كتابٌ مَعَانٍ و المعقولات حروفه و كلماته و نعنى بالعقل هنا التعقل الذى هو وجه العقل الذى هو القلب فالقلب فى الصدر يعنى متعلقه الجسم الصنوبرى تعلّق تدير و هو العقل و أمّا العقل الذى هو التعقل فمتعلق بالدماغ كذلك فهو كالرأس من الجسد بالنسبة الى القلب و نريد به محلّ انتزاع المعانى لا القوة المنتزعة ،

و معرفة اتحاد الحسّ بالمحسوس مذهب المصنف فيه مثل اتحاد العاقل بالمعقول بناء على اصله و الكلام هنا كالكلام فيما قبله و الاتحاد عندنا فى الحس الذى هو المرأة لا القوة المدركة .

قال : « و مسألة انّ البسيط كالعقل و ما فوقه كل الموجودات و انّ الوجود كله مع تباين انواعه و افراده ماهية واحدة و تخالف اجناسه و فصوله حدّاً و حقيقته جوهر واحد له هويّة واحدة ذات مقامات و درجاتٍ عاليةٍ او نازلة الى غير ذلك من المسائل التى توخّدتنا باستخراجها و تفرّدنا باستنباطها مما قرّرناه فى الكتب و الرسائل تقرّبا و توسّلاً الى مبدأ المبادئ و اولّ الاوائل . »

اقول : يريد بما فوق العقل المعبود بالحق عز و جل كما هو المعروف من كلامهم كقولهم انّه صادر عنه تعالى بذاته من ذاته و لم يخلق شيئاً قبله و المعروف من مذهب اهل البيت عليهم السّلم كما هو صريح احاديثهم بلا

<sup>١</sup> اشارة الى قوله و القواعد من النساء اللاتى فان قاعدته هذه من النساء . ١٢ (و امرأة قاعدة اذا اتت عليها سنون لم تتزوج و اذا لم تحمل المرأة او النخلة قد قعدت فهى قاعدة و جمعها قواعد و تأويلها انها قد ثبت على ترك الحمل و اذا قعدت عن الحيض فهى قاعد بغير هاء لانه لا فعل لها فى قعودها عن الحيض . مجمع البيان . خ ل)

تعارض ويدل عليه كتاب الله والعقل المستنير بانوارهم عليهم السلم ان فوق العقل الارض الميتة وارض الجرز وهو ارض القابليات والزيت الذى يكاد يضىء ولو لم تمسسه نار وفوق هذا الماء الذى جعل الله منه كل شىء حى وهو الوجود الفائض بفعل الله بلا واسطة وهو العنصر الذى عناء افلاطون بان فيه مُثَل الاشياء على احتمال وعلى احتمال اخر العنصر الذى فيه المثل هو ارض الجرز و مرجع الاحتمالين الى ان تلك المثل هى حصص الهوى والمواد فعليه هو الماء والوجود او حصص الصور والفصول وهو الزيت وارض الجرز والحاصل ان المراد بالعنصر هو الدواة وهو المقبول او القابل والقلم الذى هو العقل على الاصح يستمد من الدواة ويؤدى الى اللوح بواسطة الرقائق الروحانية التى هى بمنزلة المضغ فى تركيب جسد الانسان وقبله مشيئة الله التى هى فعله والسرمد الذى هو وقته والامكان الذى هو مكانه وهو العمق الاكبر وهذه الثلاثة هى الوجود الراجح والماء وارض الجرز يجوز ان يقال انهما من الوجود الراجح وانهما من الوجود المقيّد فما فوق العقل خمسة والله من ورائهم محيط وكلها مخلوقة لله تعالى بفعله ومراد المصنف ان العقل بسيط وما فوقه بسيط وهو الله تعالى وكل بسيط الحقيقة فهو كل الموجودات وهذا باطل اما اولافلان العقل ليس بسيط الحقيقة الا بالاضافة الى من دونه من عالم الملك والملكوت واما توهموا انه بسيط من كلام اوائل الحكماء لانهم كانوا يتلقون الحكمة من الانبياء عليهم السلم وقد يستنبط الحكيم البالغ بعد الحكم فيقع الخطأ فى استنباطهم وكتبوا كتبهم بالسريانية ولما عرّبت وقع بعض الغلط فى التعريب وفى فهم كلام المشائخ فاذا قالوا هذا العقل مجرد يريدون انه مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة الأسّيّة النفسانية والمثالية واتى من بعدهم وقال ان العقل مجرد بسيط الحقيقة كما يطلق على الخالق تعالى لان المخلوق مؤلف لا بد له من اعتبارين اعتبار من ربه وهو الوجود وهو مادته واعتبار من نفسه وهو ماهيته وهو الصورة وذلك لان كل ممكن زوج تركيبى فليس شىء ببسيط الحقيقة الا الله سبحانه وكيف يقال انه بسيط وخالقه اخبر بانه مركب



فى قوله تعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح الآية، الى ان قال و لو لم تمسسه نار فشبّه نوره الذى هو العقل على ما دلّت عليه الروايات تصرّيحاً و تلويحاً بالمصباح المركّب من دهنٍ و نارٍ و قوله كل الاشياء غير صحيح لان البسيط الحق ليس معه فى ازاله الذى هو كونه البسيط الحق شىء فلا يكون كل الاشياء مَنْ ليس معه شىء و لا يكون مَنْ معه شىءٌ بسيطاً حقاً و يأتى بيان بطلان هذه الدّعى فى محلّها إن شاء الله تعالى، و أمّا العقل فليس بسيطاً و فوقه اشياء غير المعبود بالحق و ليس بسيط الحقيقة كل الاشياء لان البساطة تنافى نسبة كلّ و تنافى وجود المغاير (المغاير ظ) لان وجود الغير ان كان غيراً فلا بَسَاطَةَ و ألا فلا غير و هذا حُكم يصدق فى نفس الامر و فى الاعتبار و الفرض لما يَبَيَّنُ ان الفرض و الاعتبار خلقُ الله و عبادةُ من الموجودات الخارجيّة الدهريّة او الزمانية،

و قوله «انّ الوجود كلّهُ مع تباين انواعه» الى قوله «هويّة واحدة» هذا على ظاهر اطلاقه ليس بصحيح لانّ صحة كلامه مَبْنِيَةٌ على كون المراد من الوجود هنا الوجود المطلق الذى هو فى الواجب و الحادث حقيقة واحدة فما فى الحادث واجب و الحدود الحادثة موهومة لاحقة للرتبة و هذا هويّة واحدة و لا شكّ فى بطلان هذا القول و يأتى بيان بطلانه و بطلان ما استدلّ به المصنف من المقدّمات إن شاء الله تعالى،

و أمّا قوله «ذات مقامات و درجاتٍ عالية» ففيه انه ان كان تنزلاته بذاته انقلب عن حقيقته لان التنزلات يلزمها التعينات المتعددة المختلفة و هى تلزمها التقييدات المعيّنة كالرتبة و الجهة و الكم و الكيف و الوقت و المكان و الوضع و ما يلحق بها من المتمّمات لماهيّة كل تنزّلٍ و رتبةٍ من اركان ذات الشىء لانها حدودٌ ماهيّةٌ و هندستُها لاتعقل للشىء هويّة بدونها اذا تنزل فاذا تنزل بذاته تبدّلت تلك المشخصات فلا يكون هو اياه فان الفصول اذا تبدّلت تبدلت الانواع و اختلفت اذ لا يتميز النابح من الناهق الا بالفصول التى هى المشخصات المذكورة و هى فى الجنس واحد، مثاله فى الالفاظ قمر و قرم و مرق و مقر و

رمق ورقم فان المادة فى الجنس واحدة و لما قلبت الكلمة تغىّر المعنى تغىّرا عظيما و لم يختلف فيها الا الوضع و كذا قمر و قم فى الكمّ الذى هو القلّة و الكثرة و الحاصل انك اذا اخذت حصّة من الحيوان صلح لما شئت من انواع الحيوانات باختلاف الفصول فكذلك الوجود لو تنزل بذاته لم يكن اتياء و ان كانت تنزل أنّه بمظاهره الّتى هى افعاله و آثار افعاله لم تكن هذه الكثرات هويّة واحدة فافهم و يأتى تتمّة البيان إن شاء الله تعالى ،

و قوله «توسّلا الى مبدأ المبادئ و أوّل الاوائل» ان اراد به التّعبير للتّفهيم على جهة المجاز فلا بأس الا انه قد يحصل به لبس على كثير من الناظرين فى كلامه لانهم لا يفهمون منه الا الحقيقة و ان اراد به الحقيقة منعه قوله تعالى لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا احد فان مبدأ المبادئ مساو للمبادئ فى المبدئيّة او متحدّ بها على رأى المصنّف من اتّحاد المتضايدين على اى معنى فرض فى المبدأ و كذلك أوّل الاوائل و انّما أنّيه على هذا و مثله ليعلم مذهبه لان مذهبه ذلك و لو كان القائل لهذا الكلام مثلاً انا لم يعترض على لانى لا أرى هذا الرأى و انّما اقول كما قال امير المؤمنين عليه السّلم انتهى المخلوق الى مثله و الجأه الطلب الى شكله ، فيحمل كلامى إمّا على المجاز او على ان مرادى بمبدأ المبادئ و أوّل الاوائل المخلوق الاول .

قال : «و علومنا هذه ليست من المجادلات الكلامية و لا من التقليدات العامية و لا من الانظار الحكيمة البحثيّة و المغالطات النفسية و لا من التخيلات الصوفية بل هى من البرهانات الكشفية التى شهد بصحتها كتاب الله و سنّة نبيّه (ص) و احاديث اهل بيت النبوة و الولاية و الحكمة سلام الله عليه و عليهم اجمعين و جعلت هذه الرسالة مطويّة على فاتحة و موقفين كل منها مشتمل على مشاعر سمّيتها بها لمناسبة بين الفحوى و الظاهر و العلن و السرّ مستعينا بالله و مستمداً من اهل ملكوته » .

اقول : كلامه هذا ذكره سابقا و هذه الدعوى انا احب ان تعرضها على عقلك و اياك ان تنظر الى من قال فتقول فى نفسك هذا فاضل العصر و واحد

الدهر كيف يجوز ان تقع منه مثل هذه الاغلاط والهفوات البينة فتكابر عقلك حتى يدعوك الحال الى تأويل ما قال و تصحيحه و ان لم يدل عليه كلامه بل تنظر الى ما قال و انا اذكر لك الآن قوله الاتى : قال فانك اذا فرضت بسيطاً هوج مثلاً و قلت ج ليس ب فحيثية انه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب فيكون الايجاب و السلب شيئاً واحداً و لزم ان يكونَ كل مَنْ عقل الانسان عقل ليس بفرس بان يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك فظهر و تحقق ان موضوع الجيمية مغاير لموضوع انه ليس ب و لو بحسب الذهن فعلم ان كل موجودٍ سُلِبَ عنه امر وجودى فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا و جهة هو بها ليس كذا فبعكس النقيض كل بسيط الحقيقة هو كل الاشياء انتهى ، فاسالك بالله هل كلامه هذا من البراهين التى يشهد لها الكتاب و السنة و احاديث الائمة عليهم السلام ام من الانظار الحكيمة البحثية و المغالطات النفسية فان قلت بالاول فانا اسأل الله سبحانه ان يصلح لك وجدانك فاذا لم يكن كلامه هذا من الانظار الحكيمة البحثية فما الانظار الحكيمة البحثية و كل رسالته من هذا القليل الذى نفاه و ابطله ، ثم اقول فى بعض نقض كلامه هذا : بسيط الحقيقة هو الذى فرض معه شىء غيره و لم ينف عنه لثلاث تركيب حقيقته من الاثبات و النفى ام هو الذى لم ينف عنه شىء لانه لم يكن معه شىء فى رتبته فان كان بسيط الحقيقة هو الذى فرض معه شىء غيره و لم ينف عنه فهذا مركب و ان نفى عنه ذلك الغير لم يكن ذلك البسيط كل شىء اذ لا شىء الا المنفى فيتركب من الاثبات و النفى و ان كان هو الذى لم ينف عنه شىء لعدم وجود شىء فى رتبته فهذا بسيط الحقيقة و لكن اى شىء يكون هو كله ثم الاشياء كلها صنعه منها ما كان و منها ما سيكون و منها ما لا يكون و ان كان ممكناً و منها حق و منها باطل و منها طيب و منها خبيث و كل شىء من هذه انما هو شىء بما هو هو من طيب و خبيث و حق و باطل و كون و عدم فعلى قوله بعكس النقيض هو كل ما كونه و ما لم يكونه و كل حسن و كل قبيح و ايضا النفى

لا يكون قيداً للثابت إلا اذا اخذ قيداً للاثبات الذى هو اليجاد ليتحقق التركيب فى الحقيقة لا النفى الذى هو لنى شىء لىتميز آخر عند المميز كما فى الصفات السلبية و لذا قال امير المؤمنين عليه السلم لكميل محو الموهوم و صحو المعلوم فافهم و يأتى إن شاء الله تعالى كمال البيان فى محله فعكس النقيض الذى ذكره مبنى على ما نفاه من التقليدات و المغالطات و التخيلات و المصنف كان حيا من الاشياء مجتمع الاجزاء و الآن هو ميت متفرق الاجزاء فيدخل باحواله المتغيرة فى تلك الاشياء فان مثل التغيرات بامواج البحر بالنسبة الى البحر كما يلحدون فيه فهل التغيرات من الاشياء حال تغيراتها و انما هى شىء بما هى تغيرات فان جعلها موهومة فكل محدث موهوم هو و ما يلحق هو به من الوجود و ما كلامه الا كما ذكره ابن عربى فى الفصوص فى قوله :

و لولاه و لولانا      لما كان الذى كانا  
الى ان قال :

و غَدَّ خلقه منه      تكن روحا و ريحانا  
فاعطيناه ما ييدو      به فينا و اعطانا

على ان معنى كونه كل الاشياء يرجع الى احد امرين اما ان يكون هو كل الاشياء من حيث غيره بما فيها من نقائص الامكان لان هذه النقائص ايضا من الاشياء و اما ان يكون كل الاشياء لا من حيث الاشياء او من حيث لا اشياء و لا مغاير بوجه ما و لا يعلم سبحانه شيئا سواه و كلها باطلة فيبطل المعنى على الاولين و اللفظ على الثالث و ليس هذا موضع الكلام على ما ذكره و انما ذكرناه على قوله ان ما يذكره يشهد له الكتاب و السنة و ليس من الانظار الحكيمة البحثية ثم انظر فيما ذكرته لاي القولين يشهد الكتاب و السنة و احاديثهم عليهم السلم و قوله « لمناسبة بين الفحوى و الظاهر » الفحوى هو المعنى و استعمله فى معنى الاشارة ، و قوله « مستمدا من اهل ملكوته » الملكوت مبالغة فى الملك و هو عند العرفاء يستعملونه غالبا فى عالم النفوس و اما الجبروت فالاكثرون يطلقونه

على عالم العقول وبعضهم يطلقه على مجموع الملك والملكوت ومنهم من يعكس فيجعل الملكوت اعلى من الجبروت ويستعمل الملكوت كثيراً في القرآن والاخبار على زمام الشيء الذي به قوامه والمراد به هنا عند المصنف العقل الفعال يعنى به الحق المخلوق به ويأتى إن شاء الله تعالى الكلام فيه فى محله زيادة على ما تقدم .

قال : « الفاتحة - فى تحقيق مفهوم الوجود واحكامه واثبات حقيقته و احواله وفيه مشاعر » .

اقول : يريد بمفهوم الوجود ما هو اعم من الاصطلاحى يعنى معلوميته بما ذكر من بيانه بانه حقيقة كل شيء وانه ليس المراد به الامر الانتزاعى الذهنى و ما اشبه ذلك و على هذا المعنى يراد بالمفهوم هو المعنى الخارجى و باحكامه مثل قوله انه حقيقة كل شيء و ما اشبه ذلك من كونه منبسطا على جميع الحقائق مع توخده فى نفسه من غير لزوم كثرة فى ذاته و باثبات حقيقته مثل قوله لو لم يكن الوجود موجوداً لم يكن شيء من الاشياء موجوداً و باحواله مثل كيفية شموله للاشياء و يأتى الكلام فيها انشاء الله تعالى .

قال : « المشعر الاول - فى بيان انه غنى عن التعريف ، انية الوجود اجلى الاشياء حضوراً و كسفا و ماهيته اخفاها تصوراً و اكتناهاً و مفهومه اغنى الاشياء عن التعريف ظهوراً و وضوحاً و اعمها شمولاً و هويته اخص الخواص تعيناً و تشخصاً اذ به يتشخص كل متشخص و يتعين كل متعين متخصيص و هو متشخص بذاته متعين بنفسه كما ستعلم » .

اقول : الانية للشيء حقيقته بلحاظ كونه ثابتاً حاقاً فهو اجلى الاشياء يعنى انه ابيئها و اظهرها حضوراً و كسفاً لان الحضور و الكشف انما هو بالموجودية التى هى اثر الوجود ،

و ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو من حقيقته إما بحده الحقيقى او بحقيقته المعلومة بالبدهة فماهية الوجود التى هى كنهه و حقيقته المسؤول عنها اخفى الاشياء و ابعدها عن العقول و الافهام تصوراً و اكتناهاً لان

الشيء اذا اردت تصوّره لا بد ان يتوجّه عقلك او خيالك الى جهته التى يحلّ فيها ورتبته من الوجود ويتمثّل هيئته التى بها يمتاز عن غيره فاذا كان الشيء هو الوجود فارادتك وعقلك وتوجهه والجهة او الرتبة والتّمثّل والهيئة والامتياز والغير وما اشبه ذلك ليست غير الوجود فإى شيء تطلب فهو الطالب والمطلوب والطلب،

ومفهوم الشيء ما يفهم من اطلاق لفظ اسمه خاصة باعتبار دلالة مادته و هيئته الموضوعين بازاء معناه الذهني الانتزاعي لمراعاة المناسبة لمعناه الخارجى الذى لاجله التأليف ولاجله الوضع وقد يستعمل فى المعنى الذى وضع اللفظ بازائه وهو مراده هنا فمفهومه اغنى الاشياء عن التعريف لان كل ما سواه لا يعرف الآبه ولا يظهر ولا يتّضح الآبه،

واعمّها شمولاً لان كل شيء هو شيء ان كان موجوداً وان لم يكن موجودا فليس شيئاً فقله اعمّها اى الاشياء شمولاً انما يصحّ على قولى بان كل شيء موجودٌ واما على قوله بان الشيء اعم من الوجود فيكون الشيء اعم من الوجود شمولاً،

وهوية الشيء هى حقيقته المشار اليها بهاء الثبوتية الدالة باصل الوضع على تثبيت الثابت وبالأو الدالة على الغيبة عن الحواس فهوية الشيء حقيقته المميزة بالاشارتين فهوية الوجود اخصّ الخواصّ تعيناً وشخصاً لان تعينه وتشخصه من ذاته بمعنى ان تعينه وتشخصه ليس من غيره وتعينه غيرّه وتشخصه منه وهو قول المصنف اذ به يتشخص كل متشخص ويتعين كل متعين، لان التشخص والتعين قوّة ظهور المتشخص والمتعين وشدّته وهما مقابلان للخفاء والضعف اللذين سرى فيهما الفقد والعدم وهذا ظاهر وفى ذكره الانية والماهية والكنه بعنوان المغايرة فيه نظر الا انه لا فائدة كثيرة فى بيان ذلك.

قال: «واما انه لا يمكن تعريفه فلان التعريف انما يكون بالحد والرسم ولا يمكن تعريفه بالحد حيث لا جنس له فلا فصل له فلا حد له ولا بالرسم اذ لا يمكن ادراكه بما هو اظهر منه واشهر ولا بصورة مساوية له فمن رام تعريفه

فقد اخطأ إذ قد عرّفه بما هو اخفى اللهم إلا أن يريد تنبيهاً وإخطاراً بالبال و  
بالجملة تعريفاً لفظياً .

اقول : يريد بقوله « انه لا يمكن تعريفه » لما يلزم من ذلك فان ما يعرف به  
الوجود ان كان وجوداً لزم تعريف الشيء بما لا يعرف الا به او تعريفه بنفسه  
فيلزم الدور وان كان غير وجود لزم تعريف الشيء بما يُثابته فيكون سترأ له لا  
كشفاً له فلا يكون تعريفه ممكناً ولان التعريف ان كان بالحد تاماً او ناقصاً لا بُدَّ  
فيه من الجامع وهو الجنس قريباً او بعيداً فيكون جامعاً له ولغيره ولا شيء غير  
الوجود يدخل معه ولا يدخل فيه مع غيره الا العدم ولا يجمع المتنافيين جامع و  
الفصل المانع موقوف على وجود الجامع وكذا تعريفه بصورة مساوية له فان  
حصول الصورة المساوية له موقوف على ثبوت غير الا ان يعرف بعض مظاهره  
ببعض لاجل التنبيه كما قال تعريفاً لفظياً ، واعلم ان المصنف يريد من الوجود  
معنى غير ما يريده اكثر الباحثين عنه لانه يريد به الوجود المطلق الصادق على  
الواجب والحادث صدقاً حقيقياً ذاتياً وهو حقيقة واحدة و كلامنا في الوجود  
الحادث وان الوجود المطلق بالمعنى الذى عنه باطل ونحن نلاحظ في الكلام  
على كلامه ما يصحّ عندنا فقد يوافقه لفظاً وقد يخالفه لانه يعنى بهذه الابحاث  
الواجب عز وجل ومع هذا بنى مباحث اعتقاده على ما نفاه سابقاً من الانظار  
الحكمية البحثية التى نفاه مرتين ولم يخرج عنها طرفة عين وانما يتعمّق فيما  
قالوه بما قالوه فانه يتعمّق فى تصحيح احكام القضايا من حمل محمولاتها على  
موضوعاتها فيما لم يثبت موضوعه او محموله الا فى الاعتبار الذى هو ليس شيئاً  
الا فى الذهن وانّ ما فى الذهن ليس منتزِعاً من خارج بل هو وجود ذهنى  
مستقل فيحمل بزعمه على الممتنع والحمل لا يصحّ الا على موجود ودعوى  
وجوده فى الذهن تكذب القضية لانه ان وجد فى الذهن فليس ممتنعاً بل هو  
ممكّن فاذا قيل مثلاً شريك البارى ممتنع ان كان موجوداً فى الذهن كذبت  
القضية وان لم يكن موجوداً بطل الحمل وان كان باعتبار الخارج فى الامتناع  
فليس فى الخارج ممتنع ولو سلم فيه امتناع لم يكن موضوعاً مع اننا قد بيّنا ان ما

فى الذهن لا يكون ألا انتزاعيا وان الانتزاعى ظل لا يتقوم ألا بذاتٍ فى الخارج الذى هو ذو الظل فيكون الشريك ممكنا ولو سلمنا ان ما فى الذهن مستقل فهو ممكن لا ممتنع وكذا حمل ما هو اعتبارى عدمى على موجودٍ ويرتبون عليه احكام وجودية خارجية ،

والحاصل ان معرفة الله سبحانه ومعرفة الاشياء كما هى فى اصل البدء لا ينال شىء من ذلك بالقوانين المنطقية لان المنطق مبنى على مدارك عقولهم الاكتسابية وعلى ما يفهمون من دلالة الالفاظ والالفاظ وضعها الله سبحانه وتعالى بعلمه كما اطلع عليه اهل العصمة عليهم السلام وقد اخبروا انها على سبعين وجها واللغة التى يتعاطونها الناس وبنى عليها علم المنطق وجه واحد من سبعين فكيف يكون عقل اسسوا مداركه على وجه واحد من سبعين يعرف شيئا اصله مبنى على سبعين وجها وستقف على ما يصدق مقالى هذا كله ان شاء الله تعالى فاول ما يرد على تعريف الوجود انه اذا كان كل وجود وماهية شيئا واحداً فى الخارج عند المصنف وان تغاير فى الذهن وقد قال : ان تصور الشىء مطلقا عبارة عن حصول معناه فى النفس مطابقا له فى العين ، ويراد من حصول معناه ان حقيقته تكون فى الذهن معرأة عن العوارض الخارجية وما العوارض الخارجية على ما حققناه وسنذكره ان شاء الله تعالى ألا الماهية او متمماتها فلم يبق من الشىء بعد العوارض الخارجية ألا حقيقته وهى الوجود لانه حقيقة كل شىء فاذا جاز نقل الماهية الخارجية الى الذهن بعد طرح عوارضها الخارجية مع ان الذهن ووجوده مغاير لها جاز نقل الوجود اليه بعد طرح ما يعرض له خارجا بحقيقته مع ان الذهن ووجوده غير مغاير له كما اشرنا اليه و نشير فيجرى عليه ما يجرى على غيره لوجود الجنس والفصل لتعدد انواعه واما على ما نريد من الوجود الذهنى بانه انتزاعى ظلّى فما فيه من الماهية كما فيه من الوجود فحكمه فيه حكم غيره فيه ،

ثم اذا كان عنده الوجود حقيقة كل شىء وهو حقيقة واحدة وعنده اكثر الاشياء يجوز تعريفها ولا شك ان المعرف حصة من تلك الحقيقة فيلزمه



تعريف الحق تعالى بالحد والرسم فان قال النقوش الكثيرة حادثة قيل له ان كانت بعينها هي الوحدة البسيطة بغير تَحْيِيثٍ وقع التحديد وان كانت من حيث الوحدة البسيطة فليس الوجود من هذه الحيثية لم يكن كل الاشياء والعوارض الموجبة للكثرة من الاشياء وان كانت لاحقة للمراتب والا كانت الوحدة من حيث هي وحدة كثرة والكثرة من حيث هي كثرة وحدة وتعدد الاعتبارات انما تجرى على مختلف الجهات والاحوال وقوله انه شامل للاشياء شمولاً لا يعرفه الا العلماء الراسخون، مصرّح بانها غيره وذلك منافٍ لكونه كلّ الاشياء فان ابان التنزلات والكثرات والمراتب من الحقيقة وفصلها عنها وميّزها باى اعتبار صحّ الشمول ووقع التحديد وان جعلها اعداماً بطل السريان والشمول والكلية المدعاة والاعتباريات ان حكم عليها بالعدم بطل الشمول والكلية وان حكم بالوجود وقع التحديد فتفهم هذه العبارات ومعانيها فانها لم يكن فيها شىء من دليل المجادلة بالتى هي احسن كما هو مقرر فى علم المنطق وما يشبهه لان المطالب الالهية والمعارف الربانية لاتدرك بدليل المجادلة بالتى هي احسن و انما تدرك وتعرف بدليل الحكمة وهو هذا الذى تسمع ممّا كتبتُ لك فانك اذا نظرت فى كلام ائمة الهدى عليهم السلم وجدته من نمطٍ ما كتبتُ لك لا من نمطٍ ما كتب المصنف بل لا يكاد يوجد حرف فى احاديثهم من نمط كلام المصنف وانما هو على نمط ما كتبتُ لك لانه من دليل الحكمة والله سبحانه جعل الادلة ثلاثة فقال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هي احسن فدليل الحكمة آلة المعارف الحقيقية كما تسمع من كلامى والمجادلة ما يذكرون فى كتب علم الكلام من الحدود والبراهين والاقيسة وهى الة اسكات الخصم واستنباط الاحكام الشرعية الفرعية ودليل الموعظة الحسنة مثل ان احتج عليك بانّ الائمة عليهم السلام علماء حكماء اتقياء ناصحون مؤيدون من الله سبحانه فلا يقع منهم سهو ولا غفلة ولا جهل ولا يزيغون عن الصواب فى حال، امر الله العباد باّتباعهم والاخذ عنهم والرد اليهم فالرأد عليهم رأد على الله سبحانه لا يسعُ العباد ترك شىء ممّا ذكرتُ لك

فى حقهم فاذا كنت ممن يشهد بكل هذا وامثاله ويدين الله به فى الدنيا و  
 الاخرة فلم تركت طريقتهم والتشبه بهم وقد قالوا نحن الاعراف الذين  
 لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا، واتبعنا غيرهم وتشبهت بهم فى العبارات وان  
 كنت تزعم انى ما اقول الا بقولهم ولكن هذا لا تصدق الا بالفعل لا بالقول فقد  
 روى عنهم عليهم السلام ان كل ذى يقين فانه يرى يقينه فى عمله، فان قطعت و  
 تيقنت ان الحق لهم ومعهم وفيهم وبهم والنجاة فى اتباعهم والتشبه بسيرتهم  
 وجدناك فى الاعتقاد والتعبير عن ذلك الاعتقاد متبعا لهم والا فلا لان كل ما  
 تطمئن اليه تتبعه ولسان الحال اصدق من لسان المقال فاحتجاجى عليك بهذا  
 النمط من دليل الموعظة الحسنة ومنه قوله تعالى قل ارايتم ان كان من عند الله  
 ثم كفرتم به من اضل ممّن هو فى شقاق بعيد ولو كانت طريقة اهل علم  
 الحكمة المعروفة والمنطق وامثالهما مما يوصل الى الحق من الطريق الاقرب  
 لاستعملوه اهل البيت عليهم السلام لانهم لا يجهلونه واثما عدلوا عنه الى دليل  
 الحكمة لكون ذلك كثير الاغلاط ومنشأ للشبه وصارفا للانظار عن الامور  
 الوجدانية الى المفاهيم اللفظية والتخيلية التى لاتغنى من الحق شيئا ولو صح  
 منها شىء اوصل الى الحق بالطريق البعيد المشتمل على الظلمات والشبهات  
 فافهم فان فهمت ما القيت اليك والا فقد تركت مقتضى فطرتك الاولى التى  
 فطرت عليها واخذت بمقتضى الفطرة الثانية المكتسبة المغيرة لفطرة الله التى  
 فطر الناس عليها فان مقتضى هذه الطينة المصنوعة بغير صنع الله اصله تقليد  
 لمقلد لمن هو مقلد لمقلد وهكذا كما قال امير المؤمنين عليه السلام ذهب من  
 ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها فى بعض وذهب من ذهب اليها  
 الى عيون صافية تجرى بامر الله لا نفاذ لها، ولا تقل ان:

كلا يدعى وصلاً بلى ولى ولى لا تقرّ لهم بذاكا  
 فانى اقول :

اذا انبجست دموع فى حدود تبين من بگى ممن تباكا

و لقد رأيتُ في المنام على بن محمد الهادي عليه و على ابائه و ابنائه الطاهرين السلام و قد كنتُ تجادلُ مع بعض المشائخ في التَّهَارِ فلَمَّا رأيتُهُ شكوتُ له ما كان فقالَ عليه السلام دعهم و امضِ فيما أنت فيه ثم اخرج اليَّ اثنتي عشرة اجازةً و قال هذه اجازاتنا الاثنا عشر و انا اقول كما قال الله سبحانه ان افتريته فعلى اجرامى و انا برىء مما تجرمون ، و الحاصل انك اذا نظرت الى ما ذكرنا سابقا و نذكر و لم تهمل كلام ائمة الهدى عليهم السلام مثل قول الرضا عليه السلام قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما ههنا و قول الصادق عليه السلام العبودية جوهره كنهها الربوبية فما فُقد في العبودية وُجد في الربوبية و ما خفي في الربوبية اُصيب في العبودية قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكفِ ربك انه على كل شئ شهيد يعنى موجود في غيبتك و في حضرتك هـ، و نظرت الى زيد و جدت انه وجود و ماهية و تعريف حقيقته تعريف وجوده و ماهيته و تعريفه عندك بالحد الحقيقي انه حيوان ناطق فالحصة الحيوانية مادته و هي وجوده و الحصة الناطقية صورته و هي ماهيته الاولى فزيد مركب من وجود و ماهية اى من مادة و صورة يعنى حصة من الحيوان و حصة من الناطق و هذا المعنى هو المروى عن ائمتك عليهم السلام فان كنت تعتقد فيهم انهم يعرفون الحكمة فخذها عنهم نقيصة صافية فان قلت اين ذلك من كلامهم فاقول ان فهم كلامهم على من لا ينظر الا في قول الحكماء و لا يعرف الا اصطلاحهم صعب مستصعب و لكنى اذكره لك لكن اولا تعرف انى اذا قلت لك صُغت خاتماً من فضة ان الفضة هي مادة الخاتم و اذا قلت عَمِلْتُ سُريراً من الخشب ان الخشب هو المادة و ضابطه ان الذى تدخل عليه لفظة من هو المادة فاذا عرفت هذا قلت لك قال جعفر بن محمد عليهما السلم ان الله خلق المؤمنين من نوره و صبغهم في رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لايه و امه ابوه النور و امه الرحمة ثم استشهد عليه السلم بقول جده عليه السلام فقال و هو قول امير المؤمنين عليه السلم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله يعنى بنوره الذى خلق منه انتهى كلامه عليه السلم ، فقوله عليه

السلام من نوره المراد بالنور الذى خلق منه المؤمن هو الوجود لان لفظة « من » دخلت عليه فهو المادة ثم بينه فقال يعنى بنوره الذى خلق منه وهو خلق من الوجود وهو المادة وهى الحصّة من الحيوان وقوله عليه السلم و صبغهم فى رحمته، يريد به ما صورهم عليه من صورة طاعته فان تصويره لهم بصورة طاعتهم له هى صبغه لهم فى رحمته ولو كان المخلوق كافراً او منافقاً صبغهُ فى غضبه وهو تصويرُهُ اياه بصورة معصيته وهذه الصورة هى الماهية الاولى من الخلق الثانى وهى حصّة من الناطقية الانسانية للمؤمن وان كان كافراً او منافقاً فحَصَّتْهُ الناطقية شيطانية فالوجود هو الطينة التى خلق منها كل شىء وقد اصطلاحوا على تسميتها باعتبار احوالها تسهلاً لادراك المعنى واختصاراً للتعبير فباعتبار كونها جزءاً للمركب تسمى ركناً وباعتبار ابتداء التركيب منها تسمى عُصراً وباعتبار انتهاء التحلل اليه يسمى اُسْتُقْصَاً وباعتبار كونها قابلة للصور الغير المعيّنة تسمى هيولى وباعتبار قبولها للصورة المعيّنة تسمى مادة وباعتبار كون المركب مأخوذاً منها تسمى اصلاً وباعتبار كونها محللاً للصور المعيّنة بالفعل تسمى موضوعاً وهى فى الحقيقة شىء واحد وهى الطينة وهى الماء وهى الوجود والمراد منها هو الوجود الذى احده الله لا من شىء وهو اثر فعله التكويني ومتعلّقه ولم يكن سبحانه بفعله التكويني ابتداءً غيره ثم قسمه على اربعة عشر قسمًا فبقى نازلاً فى مراتب اجابته وطاعته يسبحه ويحمده ويهلله ويكبره الفَ دهرٍ كل دهرٍ فيما ظهر لى مائة الف سنة ثم كَوْن من شعاع ذاته جميع الذوات المجردة التى هى ارواح انبيائه عليهم السلام مائة الف و اربعة و عشرين (عشرون . خ ل) الف قطرة ثم كَوْن من شعاع هذه الذوات ذوات مَن دُونها وهكذا كما ذكر و خلق من هيئات الوجود الاول الذى هو الذوات الاربعة عشر صفات الذوات المجردات التى هى مائة الف و اربعة و عشرون الفا و اعراضها و من شعاع هيئاتها هيئات مَن دونها وهكذا ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت وهذه الطينة التى هى الوجود فى جميع احوالها التى اصطلاحوا على تسميتها فى كل حالٍ باسمٍ الى نهايات تنزلاتها وما يتفرع منها

من الصفات والاعراض ليس فى الكون غيره و غير معيّناته و مشخصاته التى  
 احدثها الله سبحانه من شعاعها او من اظلتها و عكوسها و كلّها مما يمكن تعريف  
 بعضه ببعض و اما احوالها تعريفه لانه عندهم انه شىء واحد بسيط لا يستند الى  
 غيره و يستند كلّ ما سواه اليه و هذه التكررات مظاهره و تنزلاته و مقاماته و  
 لكن وحدته و بساطته قد طوت هذه الكثرات و يتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو  
 الكل فى وحدة فلا يمكن تعريفه و قد تقدّم ما فيه كفاية فى الجواب عن هذه  
 الاوهام المتقوّمه بالمغالطات الواقعة فى كلامهم و ان لم يشعروا بها فان شموله  
 لها الذى اشرنا اليه مجملا على رأى المصنّف هو كشمول الخشب للسريّر و  
 الباب و الصنم لانه هو وجودها و انما تعدّد بتعدّد الصور فيكون الشمول انما  
 تحقّق بتكثر الماهيات التى لم تتحقّق الا بالحصص الوجودية المتغايرة بتغايرها  
 الموجبة لصحة التحديد و الموهومة ان كانت موجودة ولو بنسبة حالها و  
 متحققة كذلك حصصه و كثرث افرادّه و جرى عليه ما يجرى على غيره و الا  
 فلا كثرة و لا شمول و لا كليّة كما تقدم لكن الواقع و الضرورة حاكمان بالكثرة  
 فيقع التحديد ،

و قد مرّ معانى هذا الكلام و ما قبله فانه ليس فيه شىء من الابحاث التى  
 ذكرها بل كلها ضروريات وجدانية و محسوسة و اما الابحاث فيحصل فيها  
 مقدّمات صناعية صحتّها فى الحقيقة راجعة الى صحّة ترتيبها على القواعد  
 المقررة و ان خالفت الواقع مثل ما ذكرنا من استدلال المصنّف على انّ العقل و  
 ما فوقه بسيط الحقيقة و هو باعتبار ظاهر اللفظ صحيح لكن العقل بالنسبة الى  
 الاجسام بسيط و الله سبحانه بالنسبة الى الاجسام بسيط فاذا كان الله بسيط  
 الحقيقة و العقل بسيط الحقيقة و كل بسيط الحقيقة كلّ الاشياء و الا لتركّب  
 الشىء الذى فرض بسيطا من ذاته و من نفى غيره هف فرجع تصحيح المقدمة  
 على لفظ البسيط و تصحيح كونه كل الاشياء على فرض غيره معه ليلزم اما انه  
 مركب من ذاته و من نفى الغير و هو غير جائز و اما كونه كلّ ما سواه و قد يتّنا  
 سابقا ان المصنوع كيف يكون بسيطا و هو مؤلّف لا اقل من مادة و صورة

فلا تصح بساطة العقل وما فوقه من المخلوقات كما ذكرنا سابقاً وكيف يكون البسيط الحق كل الأشياء ولا شيء معه لأن النفس أو الكلية إنما يتحققان مع وجود الغير وكونها فيه بنحوٍ اشرف يخرجُه عن البساطة الحقيقية إن كان يعلم أنَّ فيه غيره ولو بنحو اشرف وإن لم يعلم فكيف يكون كل الأشياء فان قلت لم يُرد ما فهمت قلت ان اراد لزمه ذلك والآ فالعبارة باطلة لأن صحة الاستدلال بعكس النقيض موقوفة على كونها في ذاته ولم تغاير مفهوم ذاته باعتبار وان كانت غيره باعتبار لان تعدد الاعتبار لتعدد الجهات المستلزمة للتركيب وأما اطلنا الكلام لكثرة ما يترتب عليه من الفوائد .

قال : « ولأني اقول ان تصور الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً له في العين وهذا يجري فيما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني اصيل وتارة بوجود ذهني ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين وليس للوجود وجود آخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه خارجاً وذهناً فليس لكل حقيقة وجودية الان نحو واحد من الحصول فليس للوجود وجود ذهني وما ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص فهو في ذاته امرٌ بسيط متشخص بذاته لا جنس له ولا فصل ولا هو ايضاً جنس لشيء ولا فصل ولا نوع ولا عرض عام ولا خاص » .

اقول : كلامه هذا تعليل ثان متضمن لمقدمة هي بيان حقيقة التصور ليعلم بمعرفتها عدم تصور الوجود ليرتب عليه عدم تعريفه بالحد او الرسم فقال « ان تصور الشيء مطلقاً » اي سواء كان تصوراً بالحقيقة او بالظاهر من جميع الاشياء لان اطلاقه يشمل الحاليين اما الاول فلان مقتضى نفى المحدودية مطلقاً ان يكون بتعذر طلب المحدود بحقيقته او برسمه واما الثاني اعني من جميع الاشياء فلانه بني القاعدة على الشيء الشامل لكل ما يصدق عليه ،

ثم بين فاخبر عن مطلق التصور بانه « عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً له في العين » يريد ان المعنى من كل شيء في الجملة له حصولان لكل حصول منهما عوارض يتحصل بها فيما يناسبه من الامكنة والاقوات احدهما

الحصول الخارجى بما يعرض لذلك المعنى الحاصل من العوارض المحصلة له فى الخارج و ثانيهما الحصول الذهنى بما يعرض لذلك المعنى من العوارض المحصلة له فى الذهن فكان ذلك المعنى يظهر فى النفوس بلباس خيالى و فى الخارج بلباس خارجى و معلوم انّ اللابس و الملبوس وجود فتلخص من هذا انّ التصوّر عنده هو نقل المعنى الخارجى مُعَرَّى عن العوارض الخارجيّة فما فى الذهن هو الحقيقة الّتى كانت فى الخارج بعد طرح المشخصات الخارجيّة و هذا المعنى يُعلم من قوله « حصول معناه » اى الشىء « مطابقا له » اى لذلك المعنى الذى نُقِلَ الى الذهن « فى العين » الخارجيّة يعنى الذى فى النفس هو الذى فى الخارج اذا عُرِّى كل واحدٍ منهما عن عوارضه و المميّز بينهما المميّزات العارضة لمكانيهما و وقتيهما و لعلّ هذا موافق لما ذهب اليه اهل التصوف من ان الوجود الخيالى اصل للوجود الخارجى و الخارجى فرعه و ليعلم انّ هذا الذهنى غير الظلّى الذهنى الانتزاعى الذى هو عرضى و قد ذكرنا سابقا انّ الذهنى عندنا كلّهُ انتزاعى ظلّى و يأتى بيان هذا ان شاء الله .

و اعلم انّ المصنف ذكر هذا المعنى للوجود الذهنى و هو المعروف من مذهبه فيه كما هو صريح كلامه فى كتبه و فى هذا الكتاب ذكر هذا المعنى للذهنى و جعل للذهنى وجوداً اخر كما ذكره غيره و هو الانتزاعى الظلّى العرضى و جعل منه المعقولات الثانية كالشيئية و الجوهرية و الممكنية و الانسانية و السوداء و غير ذلك و اخرجها من حقيقة الوجود و عنى بالوجود المبحوث عنه المحكى بهذه الحكايات و اما هى فامور اعتباريّة يعنى ليست من الوجود و فى كتابه الكبير جعلها من الوجود قال فيه : انّهم عرّفوا الحكمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجيّة على ما هى عليه فى الواقع و عدّوا من جملة الحكمة معرفة احوال المعقولات الثانية و احوال انواع المقولات التسعة النسبية ، قال هذا هو الايراد لانه اورد الاشكال و الجواب قال فيه و دفعه ان الوجود لكل شىء من الاشياء له مرتبة خاصّة من الظهور و درجة مخصوصة من الفعلية و الحصول اى بحسب الخارج و غاية المجد و العلوّ هو الوجود القيومى

الواجبي الذي هو محض الفعلية والكمال بلا شائبة نقص وقصور اصلاً وما سواه مصحوب بالقصور والامكان الذاتيين على تفاوت مراتبهما فيهما فكلّما بعد عن منبع الجود والوجوب كان قصوره اشد وامكانه اكثر الى ان ينتهي الوجود في سلسلة الجواهر الى غاية من النزول والخسة يكون وجودها الجوهرى عين تقوّمها بالصورة الحالّة فيها وفعليتها محض القوة والاستعداد و وحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة و وحدتها الاتصالية اخرى وفي سلسلة الاعراض الى عرض نحو حقيقتها ووجودها نفس التشوق والطلب والسلوك الى عرض آخر كمتى او كيف او اين او وضع على سبيل التدرّيج فهذا حظ ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العيني انتهى ، فاذا عُرِف بان هذا مذهبه في كل عرض أنّه من الوجود تحقّق بقدر ما قبل منه كما هو الحق عندنا فعزله في هذا الكتاب عن حقيقة الوجود لئلا يلزمه وقوع التحديد الذي نفاه فجرى هنا على الطريقة المعروفة عند المشائين وبعض المتكلمين لكنه اثبت للماهيات الكلية حصولين في الذّهن غير الحصول الخارجى فانه عنده حصول الوجود لاتحادها به خارجاً ولو عيّن بذى الحصولين الماهيات كما هو ظاهر استثنائه لما قال تصوّر الشئ الشامل للوجود واخرجه بالاستثناء مشعر بصحة الدخول واحتمال ارادة رفع توهم الدّخول بالاستثناء يسقطه عدم الفرق بينه وبينها ودعوى انه ليس له وجودى اخر يتبدّل عليه مغالطة لانّ الوجود هو بنفسه فى الخارج والماهية هى به فى الخارج كما هو عندنا وفى الذهن بالعرضى و اما عنده فالوجودان للماهية فى الذهن فوجودها الاصيل العيني فيه هل هو غير الوجود الذى عناه ام هو هو فان كان غيره كانت ثلاثة وان كان هو اياه فان تصوّرناها جردناها عن العوارض الخارجية فقد حصل الوجود فى الذهن عارضاً لها او معروضاً على الاحتمالين وقد قال بثبوت عرضى ذهنى للوجود فقد وجد الاصيل والعارض فى الذّهن وان عني بالاصيل للماهية (الماهية .خل) كما عندنا هو حصولها به فى الخارج فقد كان لها خارجى اصيل وذهنى فكذلك الوجود واما ان الفارق بينهما هو عينيته فى الوجود ومغايرته فى الماهية فهو



فارق في الاحتياج والافتقار لا في الحصول في الذهن وعدمه فقد ساوت الوجود في الوجودين الذهنى والخارجى مع ان الوجودى للشيء يراد منه ما هو بحسبه بحيث يترتب عليه اثاره المنسوبة اليه لذلك المقام وكذلك الوجود الذهنى فانه يراد منه ما هو بحسبه بحيث يترتب عليه اثاره بنسبته كأن يحصل في النفس بمعناه او بهيئته و كونه عارضاً لمعروضه او معروضاً وهاتان النسبتان جاريتان فى الماهية و الوجود اما الماهية فظاهر كما اعترف به فوجودها الاصيل فى الذهن بحقيقته فان جعل قبل فى الخارج فقد نقل الى الذهن بعد طرح العوارض الخارجية لكن قولهم بعد طرح العوارض الخارجية يلزم منه وجودها فى الخارج كما نقول وهم لا يقولون به و الا فلا عوارض خارجية لها و وجودها الظلى معلوم و اما الوجود فما المانع من نقله الى الذهن بوجوده الذى هو نفسه لانه هو معناه و لا مانع من نقل الماهية بما هى عليه عنده الا العوارض الخارجية و هى نسيية فان كان للوجود عوارض خارجية طرحت و الا نقل بنفسه كما نقلت الماهية بنفسها و كون وجودها غير ذاتها غير فارق على انا نقول له اخبرنا اين ادر كت الوجود حتى قلت بتفردك بمعرفته فى الذهن ام فى الخارج ببصرك اذ لا يخلو ادراكك له و معرفتك به من كونه فى الخارج ببصرك او فى الذهن ببصيرتك ،

فقوله « و ليس للوجود وجود اخر يتبدل عليه » فيه ان له وجوداً ظلياً انتزاعياً يتبدل عليه فى الخارج وجوده نفسه بما لحقه من القيودات الخارجية و فى الذهن وجوده الظلى الانتزاعى يتبدل بما له من القيودات الذهنية كهيئة الذهن و صقالته و كبره او صغره و استقامته او اعوجاجه و لونه على ان قوله : ان الوجود يتحد بالماهية فى الخارج و يعرض لها فى الذهن ، فيه ان هذا العارض للماهية ما هو هل هو الوجود الاصيل الخارجى ام هو الانتزاعى الظلى و هذه المعروضة هى الماهية الاصيلية التى اتحدت فى الخارج بالوجود بعد تعريها عن العوارض الخارجية ام هى الانتزاعية فان كان العارض هو الاصيل فله وجودان يتبدلان عليه و ان كان هو الظلى فالمعروض ان كان ظلياً لم تصح المقابلة لانه

يقول انه يتحد بها خارجا ويعرض لها ذهننا وان كان العارض اصيلاً ايضاً وان كان المعروض اصيلاً فالعارض لها غير المتحد بها خارجاً والا لا تـُحد بها لوجود المقتضى وعدم المانع فلو قال انّ الماهية ليس لها تارة توجد فيها بمعناها ووجودها الاصيل وانما ينزع منها ما به تحقّقها وتلبس الظلّي الانتزاعي لكان له ان يقول ما به تحقّقها غير نفسها فاذا نزع بقى لها اعتبار اذا كسى بالانتزاعي الظلّي ظهرت به فى الذّهن بخلاف الوجود فانّ ما به تحقّقه نفسه فاذا نزع نفسه لم يبق شىء ليكسى بالظلّي فليس له وجود آخر لكنّه قائل بانها توجد تارة بوجود اصيل وتارة بوجود ظلى ولا ريب ان الاصيل لها ليس الا ما هى به شىء فى التحقق والواقع فكما توجد تارة به يوجد الوجود تارة بما به هو شىء فى التحقق والواقع وتارة توجد بظلى وهو تارة يوجد بظلى مع انحفاظ معناه فى الوجودين وان كان فى الاصيل هو نفسه بل ولو قلنا بان كل ذهنى فهو انتزاعي كما هو عندنا وانّ الماهية موجودة فى الخارج فانا اذا انتزعنا الهيئة الحاكية بالذهن من الماهية او الوجود كان معنى المنتزع محفوظا فى الوجودين الخارجى بالاصيل والذهنى بالانتزاعي وكذا فى كلّ حقيقة وجودية لا فرق بين شىء منها ولا سيما على ما حقّقناه من ان الوجود هو الهولى والمادة ومن انه لا يتحقّق فى الخارج الا بمقوّم يقوّمه وهو الماهية والصورة ومن انّ المراد بهذا الوجود هو الحادث لا الواجب ولا المطلق ومن ان كل ما يذكرون له تحديداً فانه من هذا الوجود كما صرّح به فى كتابه الكبير بان كلّ شىء من الجواهر والاعراض النسبية كالسعة المقولات وغيرها كالمعقولات الثانية وغيرها وجودات كما تقدّم من كلامه المنقول فلكل حقيقة وجودية نحو ان من الحصول يتبدّلان عليها مع انحفاظ ذاتها فى كلا الحصولين فكل حصول يحفظها فى مقامه فللوجود وجود ذهنى وله كلى وجزئى وكلّ جزء عام وخاصّ ، و قوله « فهو فى ذاته امر بسيط » لا ريب فيه فان كل هولى امر بسيط كالخشب فانه بسيط بلحاظ حقيقته ولكنه مركب من المادة والصورة النوعية لا يظهر فى عالم الكون الا مركبا ثم هو بسيط فى حقيقته الخشبية متكثر فى

الباب و السرير بورود الصور الشخصية على حصصه والوجود امر بسيط بلحاظ حقيقته ولكنه مركب من مادته و صورته النوعية او الجنسية متكرر في زيد و عمرو بورود الصور الشخصية على تلك الحصص فافهم ،

و قوله « متشخص بذاته » ان اراد به القديم فليس كلامنا فيه وان اراد به الحادث فما معنى تشخصه بذاته و هو له اعتباران اعتبار من ربه و اعتبار من نفسه وهذا هو هويته و ماهيته كما تقدم ، و قوله « لا جنس له و لا فصل » مبنى على انه يريد به الوجود المطلق الصادق على الواجب و الممكن و قد ذكرنا ان هذا معنى باطل لا يبتنى على قواعد المسلمين و لا تقل كل علماء المسلمين انما يتكلمون عليه بهذا لان كل من تكلم فيه بهذا النحو فهو ممن لا يفهم ما يقول و انما سمع كلاماً اصله مبنى على غير ملة الاسلام و لم يفهم منافاته لقواعد الاسلام لان التفاته الى ان هذا قول اهل التحقيق و العلم و اكابر المتبحرين فى العلوم فغطى على بصيرته فاذا اردت ان تعرف صدق قولى فانظر فى كلامهم مع قطع النظر عن كونه كلام اولئك الاعلام و عن الرجوع الى القواعد التى قرروها فانك تعرف حقية قولى و اما اذا اعتمدت على قواعدهم و ترى ان الحق ما وافقها فانت مقلد لهم و لا كلام مع المقلد فاذا اثبت ان الوجود يصدق على الحادث و القديم فلا شك ان الحقيقة الصادقة على القديم يجب فيها جميع ما ذكر المصنف و لكن ما تصح فيه تلك الاوصاف حتى صح اطلاقه على الله سبحانه يصدق عليك و يكون حقيقة لك بحيث تتحد به فى الخارج و ان اختلفتما من حيث المفهوم فهل ترى بذلك انت راض فان الذى يرضى به يقول انا الله بلا انا فان هؤلاء يقولون كما يقول شاعرهم :

و ما الناس فى التمثال الا كثلجة

وانت لها الماء الذى هو نابغ

ولكن بذوب الثلج يُرفع حكمه

و يوضع حكم الماء و الامر واقع

والحاصل أنّ كلامنا ليس على الوجود الحق تعالى وعلى الوجود المطلق  
لأنّه دأب إلى ما هو أسوأ حالاً لأنّ تحقيق تحقّقه موجب للقول بحدوث الواجب  
أو بوجوب الحادث ومبنى على انه اعم العام لانه عند المحققين مطابق للشيء  
فلا شيء اعم منه ليكون جنساً له لكننا نقول افراده وجودات تدخل تحت  
اجناسها،

بقى معنى التّصوّر عندنا هو طلب الصورة ولا يراد منها حقيقة المتصور  
بل صورته وهو عندنا بجميع اقسامه انتزاعى ظلّى فى حقنا وهو الذى عليه  
اساطين الحكماء الاوائل الاخذين عن الانبياء عليهم السّلم لأنّ من اتى بعدهم  
لم يفهم مرادهم ونحن والله الحمد انما فهمنا مراد الانبياء عليهم السّلم بتعليم  
ائمتنا ائمة الهدى عليهم السّلم والمستفاد من الكتاب والسنة والصريح من  
التّعقل المكتسب منهم عليهم السّلم أنّ العقل لا يحصل فيه بلا واسطة إلا المعانى  
المجرّدة عن المادة العنصريّة والمدة الزمانيّة والصور الاسيّة والنفسية و  
المثاليّة وأنّ التّصوّر هو تحصيل الصورة فى الخيال الذى هو بمنزلة فلك الزهرة  
فى العالم الكبير ويُقرره فى العلم الذى هو بمنزلة فلك المشتري ويخزنه فى  
النفس التى هى بمنزلة الكرسي والخيال مرآة النفس فتقابل بمرآتها ما فى  
اللوحة الذى تكتبه الملائكة تُشرف عليه من احد تلك الابواب وتطلع عليه  
فينتقش فيها صورته وتلك الابواب التى منها المّطلع رؤية الشيء واسمه او  
سماع اسمه او لمّس الشيء او شمّه او ذوّقه او تخيّله فتنتبّع فى الخيال تلك  
الصورة المنفصلة عن الشيء القائمة به قيام صدورٍ وهذا مادة الصورة الخياليّة و  
اما صورتها فهى صورة الخيال من كبر او صغر وبياض او سواد واستقامة او  
اعوجاج وصفاء او كدورة وهذه الصورة هى ظلّ ذلك الشيء وشبّحه ونسبة  
صلاح مرآة الخيال وعدمه تنطبع تلك الصورة ولا تكون الا منتزعة من خارجى  
موجودٍ فى الغيب كبحر الزبيق ورجلٍ له الف رأسٍ او فى الشهادة كما كنتم  
تعرفون لأنّ النفس لها قوّة اختراع الصور وانها حقائق تلك الاشياء لا اظلة و  
اشباح كما عند كثير ممن يثبت الوجود الذهني ولا أنّها اشياء ثابتة فى الخارج لا

فى الذهن وان شاهدھا الذهن كما عند من لم يثبت الوجود الذهنى بل هى موجودة كما اشار اليه سبحانه فى قوله تعالى وان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فان شىء نكرة فى سياق النفى وهى من صيغ العموم فان كانت صورة رجل له الف رأس شيئا فهى فى خزائنها عند الله سبحانه وما ينزلها فى ذهنك الا بقدر معلوم وان لم تكن شيئا فالنفس ما اخترعت شيئا وكلام اهل البيت عليهم السلم دال على ذلك صريحا فمنه ما رواه الصدوق فى اول كتابه علل الشرائع بسنده عن ابي الحسن الرضا عليه السلم قال قلت له لم خلق الله عز وجل الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا فقال لثلايقع فى الاوهام انه عاجز ولا تقع صورة فى وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقا لثلايقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود فى خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شىء قديره، فاذا اراد الله تعالى انزال صورة فى وهم احد من خلقه قدر له بعمل عبده و ارادته او جبلته ان يلتفت بمرآة نفسه الى جهة ذى الصورة المعلومة فتنتقش فى ذهنه باقلام الملائكة الثلاثة الموكلين بتلك الصورة وهم سيمون وشمعون وزيتون واقلامهم هم الملائكة الموكلون بخدمتهم وامثال اوامرهم وهم اجمعون فى فلك عطارد فافهم فلو قال العارف بما قلنا ان التصور للشىء عبارة عن حصول معناه فى النفس اراد بالمعنى ما يستدل به من الصورة على معناه او على حذف مضاف اى معنى صورته يعنى كيفية هندستها ومقاديرها والوانها واحوالها واما من لم يعرف ما قلنا فيريد من هذا الكلام نقل معناه الى الذهن مجردا عن العوارض الخارجية او انه يريد به انتزاع الذهن من نفس الذات مع عدم ملاحظة شىء غيرها او يريد ان ما انتزعه من الذات الخارجية من حيث ملاحظتها يسمى ذاتيا واصيلا ومن حيث ملاحظة كونه منتزعا يسمى عرضيا وقول المصنف مطابقا لما فى العين يريد التصور الصحيح ومعنى مطابقته عندهم ان التصور مطابق لذى الصورة وتحقيقه عندنا ان المنتقش فى مرآة الخيال صورته المنفصلة القائمة به قيام صدور لا المتصلة به

فان المتصلة لا تفارقه ولو كانت هي المتصلة لكان اذا رأيت زيدا ثم غاب عنك  
كلما انتقل الى حال غير ما رأيته عليه تغير ما في خيالك الى ما انتقل اليه وهذا  
بخلاف الوجدان والضرورة وبيان ما اشرنا اليه انك اذا رأيت زيدا يصلي في  
المسجد يوم الجمعة كتبت الملائكة الحفظة ذلك في غيب المسجد وغيب يوم  
الجمعة فاذا اردت ان تذكر ذلك في كل وقتٍ ما دمت حيا التفت بمرآة خيالك  
الى غيب المسجد وغيب يوم الجمعة وجدت مثال زيد هناك يصلي تلك الصلوة  
التي رأيته فيها لا غيرها فترسم في خيالك تلك الصورة بتلك الهيئة في ذلك  
المكان والوقت سواء كان زيد في ذلك المكان ام لا، بتلك الهيئة ام لا، قاعداً ام  
مشيا ام نائما حيا ام ميتا فلا تكون مطابقة للعين وانما هي مطابقة للحال التي  
وجدته عليها،

وقوله «فليس بكليّ» الخ، هذا ما اراد وتقرر،

واما عندنا فهو كلي له امثال جزئية لا افراد وهو كل له اجزاء هي ابدال  
له لا ابعاض وهو جزئي لانه فرد من جملة افراد ممكنة من كلي امكانه و  
جزء لانه ركن للشيء على ما اشرنا اليه وهو عام لانه يعطى ما تحته من امثاله  
اسمه وهو خاص لانه متعين،

امّا انه كلي فلانه نور واحد تنزل بامثاله واشباحه فاعطاها اسمه ففي  
نفس الامر نسبته الى امثاله على نسبة الكلّي الى افراده يعنى ان الكلّي ظلّي  
منتزع من افراده لا تحقق له الّا بها وانما قيل انه يعطى ما تحته اسمه لان الوضع  
على كل من افراد الجنس وضع عام سواء كان الموضوع له عاما ام خاصا و  
ملاحظة الكلّي آلة الوضع على الجزئيات ويؤلف الواضع اللفظ لمناسبته لانه  
معنى جامع للافراد فلذا قيل يعطى الكلّي الطبيعيّ اسمه ما تحته من الافراد وان  
كان انما هو عبارة عنها والوجود كلي بعكس ذلك لان الوضع في الحقيقة له و  
افراده اشباح جزئية له كاشعة الشمس فيستعار لها اسمه عارية فاستعمال لفظ  
الوجود لواحد منها حقيقة بعد حقيقة او مجاز له فيها لان ذواتها اشباح له وامثال  
وامّا انه كل فلان كثرة تبدل له لتعدد جهاته فيها كانت ابداله كثيرة كما اشار اليه

امير المؤمنين عليه السلم في قوله انا من محمد كالضوء من الضوء ، فهو في محمد مثلاً كله وفي عليّ كله وفي فاطمة كله وفي الحسن كله وفي الحسين كله وهكذا فهو مع تكثره واحد وهو قولهم عليهم السلم كلنا محمد واولنا محمد و اوسطنا محمد و آخرنا محمد الحديث ، واما انه جزئى فلانه فرد من جملة افراد ممكنة من كلّي امكانه يعنى ان الشىء الممكن كالعقل الكلّى و كزيد فان له حقيقة امكانية يخلقه الله منها و لو شاء ان يخلق من حقيقة زيد الممكنة قبل ان يخلقه او بعد ان خلقه بان يقلبه في تلك الحقيقة الممكنة جبالاً او جملاً او ملكاً او نبياً او شيطاناً او سماءً او ارضاً او غير ذلك بلا نهاية فاذا خلقه زيداً بقى امكانه فيه اذا شاء ان يخلقه ما شاء خلقه يعنى يقبل زيداً كما قلنا الى ما شاء كيف شاء و كذلك حكم الوجود والعقل وغيرهما بدليل النقل الصريح الدلالة والبيان و دليل العقل الصحيح من جميع اهل الايمان بقطعى البرهان بان هذا ممكن و كل ممكن تتعلق به القدرة على حسب ما يشاء القادر عز وجل فلاجل ما سمعت قلنا بهذا الاعتبار انه جزئى من جهة انه فرد من جملة افراد تلك الحقيقة الامكانية و اما انه جزء فلانه ركن للشىء فان كل مخلوق من الوجودات المقيّدة مركب من وجود و ماهية على ما اشرنا اليه سابقاً من الدرّة اى العقل الى الدرّة اى الثرى او ما تحت الثرى من رقائق الباطل و اما انه عام فلانه يعطى ما تحته من اشباحه و امثاله اسمه كسائر الوجودات اولها وجودات الانبياء ثم المؤمنين ثم الملائكة ثم الحيوانات ثم النباتات ثم المعادن ثم الجمادات و يكون من باب الحقيقة بعد الحقيقة او من باب الاشتراك اللفظى او التسمية و اما انه خاص فلانه متعين في نفسه بنفسه اما عند المصنّف و اتباعه فعلى ما ذهبوا اليه من اتحاده و اما عند ائمّتنا و عندنا فخصوص كل ظهور من ظهوراته في كل رتبة من مراتب تنزلاته و اما باقى الكلام فيبانه يعرف مما ذكر لانه مبنى على تشخصه ،

و اما ثبوت الجنس و الفصل و النوع و العرض العام و الخاصة لاجزائه كما يلزمه على قوله بالاتحاد و لامثاله و اشباحه في تنزلاته كما هو عندنا فانها

وجودات حقيقية<sup>١</sup> (ظ) فما يجرى عليها فهو جارٍ عليه فافهم .

قال : « واما ما يقال له عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي فليس هو حقيقة الوجود » .

اقول : يرد عليه ما ذكره في الكتاب الكبير من أنه من الوجود حقيقة وقد تقدّم ما نقلنا من كلامه من قوله أنّ الوجود لكل شيءٍ من الاشياء له مرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول اى بحسب الخارج انتهى ، ثم انه ادخل فيه الجواهر والاعراض بل المعقولات الثانية وهو المعروف من طريقته ولكنه ينقض ما استسهه ههنا فجرى في هذه الاعراض على مصطلح القوم ولكنا نتكلم على وجوداتنا ولا نرى الآ وجوداً فى وجودٍ او وجوداً فى صفةٍ فكلّ ما وُضِع له اسم فهو داخلٌ فى هذين والمصتّف ربّما فرق بين الانتزاعي الذاتى والعرضى بان الاول ينتزع من الذات من غير ملاحظة ما ينضم اليها والثانى ما ينتزع من هيئة الذات بما ينضم اليها والمحقق عندنا بما قامت عليه الادلة أنّ الذات لا تنتزع الى الذهن وانما ينتزع الظلّ والهيئة والمنتزع منه اما محض الذات فينتزع منها هيئتها وهى شبحها واما مع ما ينضم اليها وينتزع منه شبح الكلّ فالمنتزع فى الحالين ظلّ عرضي كما فى المرأة فانه ينطبع فيها صفة الذات وباعتبار صفة الجميع وما فى الذهن كذلك فلا يمكن نزاع الذات بلا ما انضم اليها الا اذا انتزع منها الحقيقة المجردة وحينئذٍ فالمنتزع منه غير موجود فيه انضمام شيء فالمنتزع هيئة الحقيقة لا ذاتها كما توهم والا اذا انتزع نفس المنضم لا من حيث هو منضم وهو حينئذٍ شيء مستقل على حدة فتنتزع منه هيئته والمنتزع هو مادة ما فى الذهن وما من الذهن هو صورته كما تقدّم فما فى الذهن ليس كما يقوله بل هو انتزاعي ظلّي فى كل حالٍ ومن الوجود حقيقة بلا اشكال لانه ان لم يكن وجوداً فهو موجود وكل ما يدرك من الموجود فمن الوجود وللوجود وبالوجود فاين تذهبون فلا فرق بين حقيقة وجود زيد ووجود المعقولات الثانية ووجود الاعراض الذهنية والخارجية الا فى الشدة والضعف .



قَالَ : « بل هو معنى ذهنى من المعقولات الثانوية كالشيئية والممكنية و الجوهرية والعرضية والانسانية والسودية وسائر الانتزاعات المصدريّة التى تقع بها الحكاية عن الاشياء الحقيقية و غير الحقيقية » .

اقول : قد تقدّم معنى هذا وقوله « التى تقع بها الحكاية » الخ ، معلوم بان جميع ما فى الازهان كما فى المرايا والاشياء الصقيلة كلّها مما تقع بها الحكاية لانّها اشباح تلك الامور الخارجيّة نعم لو حكى ذهن زيد ما تصوّره عمرو و كان حكاية ذهن عن ذهن يحكى عن الخارج كما لو قابلت امرأة امرأة قد قابلت شيئا فكما انّ حكاية الثانية لما كانت عن الاولى الحاكية كانت حكايتها مرغبة من هيئة الاولى الحاكية و من هيئة المحكى كذلك حكاية ذهن زيد فانه يحكى هيئة ذهن عمرو و هيئة المحكى ولما كان المصنف يرى انّ الذهن ينتزع المعنى المجرد عن العوارض الذاتية و قد ينتزع الهيئة استدرك كلامه بقوله و اما ما يقال الخ ، لكن حكمه بانّ الذهن ينتزع المعنى ينقض قوله قبل و ليس للوجود وجود آخر وقوله الاتى بل المحكى عنه الخ ، و يأتى .

قال : « و كلامنا ليس فيه بل المحكى عنه و هو حقيقة واحدة بسيطة لا يفتقر ايضا فى تحصيله الى ضمنية قيد فضلى او عرضى صنفى او شخصى » .

اقول : هذه الحقيقة الواحدة اذا اراد بها ما يشمل وجوداتنا كما هو مقتضى عبارته هل لها معنى غير ما ظهرت به فى الخارج ام لا فان كان لها معنى غير ما ظهرت به فى الخارج فلا فرق بينها و بين الماهيات الكلية و ان لم يكن لها معنى غير ما ظهرت فلم كان لها وجود ذهني و هو مناط صحة التعريف و هو عنده من الوجود و اتما ذكر ما يقوله غيره ليرتب عليه صحة دليله و ليس هذا طريق من يريد اثبات الحق بل طريق من يريد اسكات خصمه لانه يركب دليله من مقدمات عند الخصم مسلمات و هو لا يعتقدّها و اسكات الخصم اعم من اثبات الحق و الاشكال فى الكلام مع المصنّف لانه يقول حقيقة الوجود و يريد به الوجود الواجب و يعتم فى العبارة ما سواه فاذا اتى بوصف يحصل فى حق الواجب اطلقه على غيره مع انّ جميع مقدماته مبنية على ما يحق للواجب فقد

قال قبل هذا وليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول وهذا يدل على الاشياء المتعددة وهى صفات الخلق والحصول الواحد بلا تعدد صفة الحق تعالى وقال فيما بعد اذ كل وجود سوى الوجود الاول البسيط الذى هو نور الانوار تلزمه ماهية كلية امكانية وهذا مقام فرق فجعل كل وجود سوى وجود الله تعالى مركب الكون من وجود و ماهية وهو الذى عناه قبل بقوله : وليس لكل حقيقة وجودية إلا نحو واحد من الحصول ، فاذا حكمنا بصحة شعوره بما قال يكون معنى كلامه ان الوجود فى ذاته هو الله تعالى وهذه الذات البسيطة لها حالتان حالة البساطة انه وجود بحث واحد بسيط وحالة ثانية تتكرر ذاته بتكرر مظاهره وشؤونه فكل مظهر وكل شأن فيه حقيقة الحق وصفات الخلق فاذا لوحظ مجردا عما لحقه من الاثار الخلقية كان واحداً واجبا بسيطا لانه حقيقة واحدة واذا لوحظ مع العوارض الخلقية كان الخلق ونحن نقول لعلّه لا يفهم ما يقول ولا يشعر بما برهن عليه لانه اذا اشعر كان اعمى عن الحق وعن الخلق فلا يعرف الله ولا شيئا من خلقه ولقد اشاروا عليهم السلم الى مثل هذا بقولهم حتى ان الرجل ليدعى من بين يديه فيجيب من خلفه وانا اذكر لك كلامه فى كتابه الكبير فى بساطة الوجود وعدم تألفه ،

قال فيه : الست اذا نظرت الى ما يتألف جوهر الذات منه ومن غيره وجدت الذات فى نسخها وجوهرها مفتاقة اليهما وان لم يكن على انها الاثر الصادر منهما بل على ان حقيقتها فى انها هى هى متعلقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه هو جوهر دينك الجوهرين سواء كان بحسب خصوص الخارج او الذهن او الواقع مطلقا فاذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هى هى مبادئ جوهرية قد ائتلف منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود فالوجود حصل بذلك المبدأ قبل نفسه واما ان تكون او واحد منها امرأ غير الوجود فهل المفروض حقيقة الوجود إلا الذى هو ما وراء ذلك الامر الذى هو غير الوجود فالذى فرض مجموع تلك الامور عاد الى انه بعضها او خارج عنها وايضا يلزم ان يكون غير الوجود متقدما على

الوجود بالوجود وهو فطرى الاستحالة قطعى الفساد وايضا كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات اقدم من حصولها لما يتقوم بها اى الوجود فيلزم حصول الشئ قبل نفسه فدار الوجود على نفسه وهو ممتنع فاذن حقيقة الوجود يستحيل ان تجتمع حقيقته من اجزاء متباينة فى الوجود كالمادة والصورة او تنحل الى اشياء متحدة الحقيقة والوجود وبالجملة يمتنع ان يتصور تحليل حقيقته الى شئ وشئ بوجه من الوجوه كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا ينتهى بحسبها اصلاً لا عيناً ولا ذهناً ولا مطلقاً انتهى ،

اقول فى كلامه هذا ما قلنا فى غيره و مما قلنا انه ان عني خصوص وجود الواجب فهو فوق ما قال وليس امتناع تكثر حقيقته وتركبها لما قال بل لان ذلك شأن المخلوق لان فرض التكثر اّما هو فى الممكن لان الفرض ممكن وكذا التأليف وكل ما يرد فى الاوهام فهو تعالى اجراه ولايجرى عليه ما هو اجراه وان عني ما سواه ففيه ما تسمع وسمعت فمما تسمع قوله : وجدت الذات فى نسخها وجوهرها مفتاقّة اليهما ، اّنا نلتزم ذلك ولا عيب فى المخلوق لانه مغموس فى الحاجة وان لم تكن اثراً صادراً عنهما بل ركنان متقوّمة بهما اذ كلّ حقيقة فان ماهيتها متقوّمة بعلتيتها المادة والصورة اى الوجود والماهية بل كل وجود مخلوق يستحيل كونه بدونهما لانه فائض من فعل خالقه سبحانه وهذه جهة مادته اى وجوده وله هويّة وهى جهة صورته اى ماهيته فاذا كان المصنوع وجوداً فجته من ربّه نفسه من غير تعدّد وجود الّا فى الاعتبار والتحليل الفؤادى فان جهته من ربّه تدور على نقطة فعله على التوالى ونفس الوجود المصنوع من حيث الصانعية تدور على تلك الجهة على التوالى ايضا باعتبار لحاظ المصنوعية وبلحاظ الصنع يدور على خلاف التوالى ومن حيث المصنوعية على خلاف التوالى وهذه الجهة هى منشأ ماهيته اى هويّته لانّها تدور على خلاف التوالى فهذا الاعتبار تتكرر حقيقته وان كانت جهة وجوده واحدة بالذات الاّ انها علّة مغايرة لكونها معلولة فكّلّ مصنع لا يكون الاّ من جهتين ،

وقوله : فكل واحدٍ من تلك المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود الخ ، يكون احدها هو الوجود ولا يلزم ان يكون حصل بذلك المبدأ قبل نفسه لانّ احدها المفروض كالمادة و يوجد بها معها فلا يكون قبل نفسه بل يكون مع نفسه مساوٍ لها في الوجود وان تقدمت بالذات في العلم فان كلّ شيء خلقه الله فهو بهذا التحوّثا أول جسم خلقه الله لا يكون الا من مادة جسمانيّة من جنسه سواء خلقت في عالم قبل عالمه كما لو كانت في الدّهر في عالم المجردات كما نقول في جوهر الهباء انه آخر المجردات فانها غيبٌ فلمّا تعلّقت بها صورته المثالية ظهر الجسم والمادة والصورة دفعة ام لم تخلق كاؤل مصنوع و اليه الاشارة بقوله عليه السلام يمسك الاشياء باظليهاى بنفسها ومثل معنى خلق الله ادم على صورته على جعل ضمير صورته يعود الى ادم وهذا المعنى ظاهر لمن له باطن ،

وقوله فهل المفروض حقيقة الوجود الخ ، اذا كان المفروض هو الوجود المخلوق فالوجود هو الموجود ولا سيّما على ما يراه فحقيقة الوجود المخلوق هي المفروضة وهو وجود بعد كونه لا قبله وهو متقوم بنحو ما تقدم من نفسه و انه بنفسه كان وبهويته ظهر ولا ريب انّ هويته غير جهته من ربّه اذ جهته من ربّه انه اثر و انه نور كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله اى بوجوده ولكن ليس من حيث هو فانه هويّة مظلمة بل من حيث أنّه نور الله فلا هويّة له ح ولا حقيقة له لنفسه فما عاد الى انه بعضها او خارج عنها عاد الى ما قلنا وهو ما اراد الله تعالى و اليه الاشارة بقول جعفر بن محمد عليهما السّلم كلّما ميّزتموه باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم اى صفتكم مخلوق مردود اليكم ، لانّ الصفة تردّ الى موصوفها وقوله : يلزم ان يكون غير الوجود الخ ، المفروض جزءاً للشئ لا يكون غيراً منه و الجزء الذى هو ركن اذا كان حصّة من جنس لا يتخصّص للشئ قبل الشئ بل معه و كذا حكم اول الاشياء اذ لا ينفك مصنوع عن التأليف ولكن كالكسر والانكسار ، وقوله وايضا كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات اقدم من حصولها لما يتقوم بها اى الوجود ، هذا غير

مسلم بل يكون حصولهما معاً لأن أحداث مادة النور وصورته هو أحداثه بعينه و ليس كما يتوهم انها مثل أحداث المخلوق كالبناء للجدار بل قال للشىء كن فكان دفعة بمادته وصورته ولم يكونا شيئاً قبل ذلك فلذا ركب لصورة امره كاف يشير بها الى الكون و نون يشير بها الى العين و مجموعها (مجموعهما . خـ) كلمة واحدة و امر بسيط و بين الكون و العين ستة ايام هى حدود قابليته و تمام ماهيته الكم و الكيف و الوقت و المكان و الجهة و الرتبة و صورتها فى الانسان النطفة و العلقه و المضغة و العظام و يكسى لحماً و ينشئ خلقاً اخر و يدل على هذه الستة الايام المضمرة الواو المحذوفة من بين الكاف و النون للاعلال فانها ستة فكان الشىء و مادته و صورته بقول كن دفعة فى المراتب الستة بدليل ان ضمير الامر الذى هو فاعله يعود الى الشىء الذى لم يكن و لم يكن له ذكر قبل هذا فكان مع هذا فاعل أمر الامر و الفاعل هو ذلك المفعول اشعاراً بكمال المساوقة و عدم تقدم اجزائه عليه بل كلها خرجت فى الكون معة فافهم و دع عنك العبارات القشرية التى ليس لها محقق الا التوهمات فلا يستحيل ان تجتمع حقيقته من اجزاء متباينة (متباينة ظ) فى الوجود كالمادة و الصورة اللتين هما جهة اعتباره من ربه و جهة اعتباره من نفسه و لا يستحيل أيضاً أن تحل حقيقته الى اشياء متحدة الحقيقة و الوجود كما ذكرنا و قد صرح بهذه المساوقة فى الاجزاء جعفر بن محمد عليهما السلم فى حديث حدوث الاسماء كما فى الكافى و التوحيد قال ان الله تعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوت الى ان قال عليه السلام فجعله كلمة تامة على اربعة اجزاء ليس واحد منها قبل الآخر الحديث ، وجه الاستدلال انها مع كون بعضها من بعض حكم عليه السلام عليها بالمساوقة بمعنى ان العلة انما تتم علة بتأثيرها فى معلولها فتكون علة بكون معلولها كما فى الابوة و البنوة فان الاب انما يكون اباً بالابن اذ المراد بتلك الاربعة الاجزاء عالم الفعل و المشية و عالم الجبروت و عالم الملكوت و عالم الملك كما حققناه فى شرح هذا الحديث الشريف و المراد بالاسم المخلوق منها هو مجموع العالم الذى هو ما سوى الله تعالى فانها اى الاربعة

لا تتحقق قبله كما لا يتمحض الخشب للسريـر بان يكون جزءاً للسريـر قبل السريـر واما على ما يفهم ظاهراً فذلك حكم من يصنع بالتروى والتفكر و من يكون فى افعاله وعلمه التقدّم والتأخر واما من ارادته إحدائه لا غير ولا مضى معه ولا استقبال فلا يتحقق فى فعله التقدّم والتأخر ولا فى مفعوله الآ فى شرائط ظهوره وهى لا تتحقق قبله كما فى الكسر والانكسار والاب والابن وهذا اشارة والتصريح يطول به الكلام والعارف يفهمه من نحو الكسر والانكسار و نذكر فى خلال الشرح كثيراً من البيان ،

وقوله : ويمتنع ان يتصور تحليل حقيقته الى شىء و شىء ، اذا اراد به الوجود الحق فكلامه حق لانّ هذه جهات الخلق و احوالها فلا يصح عليه شىء منها واما ان ارادّ به المطلق فله نصف يصح فيه كلامه ولنا الكل فى كلّ يصحّ كلامنا فيما يليق به و ان اراد الخلق لم يصب الحق ،

وقوله : و صرف الحقيقة الخ ، الكلام فيه كالذى قبله لانّ الصرف فى الخلق مجاز و فى المشية حقيقة و فى الحق تعالى حق .

قال : « بل قد تلزمه هذه الاشياء بحسب ما يتحصّل به و يوجد من المعانى و الماهيات اذ كل وجود سوى الوجود الاول البسيط الذى هو نور الانوار تلزمه ماهية كلية امكانية تتّصف بهذه الاوصاف باعتبار حصولها فى الازدهان فتصير جنسا او فصلا او ذاتيا او عرضيا او حدّا او رسماً او غير ذلك من صفات المفهومات الكلية دون الوجود الا بالعرض . »

اقول : يعنى ان الوجود من حيث هو لا يلزمه لذاته شىء لاستغنائه فلا تلزمه احكام الجنسية و الفصلية و غيرهما و انما تلزمه باعتبار ما يتحصل به اى بالوجود من المعانى و الماهيات فظاهر كلامه انّها تلزمه لكن احكام الجنسية و الفصلية اذا لزمته باعتبار لحوق الماهية به اين تلزمه فى الخارج ام فى الذهن فان لزمته تلك الاحكام فى الخارج كان اسوأ حال (حالا . خد) من غيره لانّ غيره ما تلزمه تلك الاحكام الا فى الذهن كما هو معتقده و ان لزمته فى الذهن لزمته ذاتية او عرضية فان كان الملزوم ذاتية فقد ساوى الماهيات و كان

له وجود يتبدل عليه وان كان الملزوم عرضيَّةً فالمتحصِّل به من الماهيات هو العرضى والآ كان ما هو ذاتى لازماً لما هو عرضى والعرضى منه ليس هو المراد لان المراد حقيقته لا عرضيَّه وقال انَّها تتَّجِدُ به خارجاً وتغايره ذهنياً والعرضى لا يوجد خارجاً فوجب عليه انَّه لذاته لا يلزمه شىء من تلك الاحكام ولا شكَّ انَّ كلَّ متشخِّصٍ حتَّى زيد لا تلحقه لذاتِه تلك الاحكام ولكن المفروض لحقوقه حال تكثرِه بما يلحقُه سواء كان خارجاً أم ذهنياً، ثم اعلم ان الوجود الذى يدعى انَّ هذه الاشياء تلزمه هل هو ذلك الذى لا جنس له ولا فصل ام غيره فان كان غيره فاین كان حين حكم بوحدته وان كان هو ذلك فانه قد حكم بانه غنىَّ عما سواه فان كان غنيا فكيف يلزمه ما هو غنىُّ عنه فلمَّا لزمه ظهر انه غير غنى فاذا ثبت لزوم شىء له فهل لزمه فى الخارج ام فى الذهن كما ذكرنا فلزومها له فى الخارج لا شكَّ انَّها مقوِّمةٌ له ولا سيما اذا كانت متَّحدة به فقد لزمته لذاتِه فلا تنفك عنه فى الخارج وانما تنفك عنه بالتَّحليل العقلى وهذا وجه المساواة لغيره وانَّه لا يمكن ان يتقوِّم فى الامكان شىء بسيطٌ لان الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه كما قال ابو الحسن الرضا عليه السلام،

وقوله «قد تلزمه» اى هذه الاحكام بسبب انضمام الماهيات والمعانى والانساب بمذهبه ان يقول انها تلزم الماهيات والمعانى بسبب انضمامه اليها وكذلك تتَّصف الماهيات بها اتَّصافها به وان كان فيه تفصيل مع ان المستفاد من كلام اهل البيت عليهم السَّلم ان الاحكام لاحقة للماهيات وان كانت الماهيات متقوِّمة بالوجود فى التحقق وهو متقوِّم بها فى الظهور والعقل الصحيح مطابق فيما يدركه لما قالوا عليهم السَّلم لانهم يجعلون الوجود هو الهيولى التى تكون المادة حصَّة منها والماهية هى الصُّورة والاحكام انما تلحق الصُّورة عندهم بل عند المصنّف لانه لا ينكر انك لو اخذت خشبةً وشققتها نصفين وعملتَ نصفاً منها صنماً والنصف الآخر باباً فانَّ الخبث والطيب لاحقان للصُّورة لا للمادة وقد حكم الفقهاء انَّه لو نزا كلب على شاةٍ فالولدها فان كان الولد صورة كلب فهو

حرام نجس ولو كان صورة شاةٍ كان حلالاً طاهراً والمادة واحدة و اذا نسب المصنف هذه الامور الى الماهيات لم يضطرب قوله لانه حكم ان الوجود مبرراً عنها فكيف تلحقه و تلزمه لانها اذا لزمته و ان كان باعتبار شيء اخر فقد اتصف بها و جرت عليه احكامها لانه انما فرق بين الذهني و الخارجي بكون الذهني لا ترتب عليه الاحكام و الخارجي تترتب عليه و لا موجب لذلك الا كونه خارجياً لانه هو المتحقق و لا يتحقق في الخارج الا بالماهيات و قبلها ليس بشيء الا في الدّهن كالماهيات الكلية و لا حكم الا لخارجه مع انه قال ان حقيقة كل شيء هو وجوده الذي تترتب عليه اثاره فتدبر في هذه الالزامات ،

و الحاصل انك اذا نظرت الى ما ذكرنا و نذكر و لم تهمل كلام ائمة الهدى عليهم السلم مثل قول الرضا عليه السلم قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما ههنا ، ظهر لك بمعرفة شيء مما ظهر لك معرفة ما غاب عنك و قد اشرنا سابقاً و صرحنا و كررنا مراراً ان الوجود المخلوق لم يتحقق في الخارج قبل انضمام الماهية اليه لانها نفسه و لا يتحقق الشيء بدون نفسه و هي ملزومة للاحكام و ليس كما يذهب اليه من تحققه في الخارج قبل انضمام الماهية و قبل لحوق الاحكام فلما لزمته الماهية لحقته الاحكام ليتوجه ما يدعيه من العارضية لان هذا انما يصح اذا صح حصوله خارجاً قبل الماهية و لا يصح عندنا لان ماهيته هي جهة اتيته فكيف يحصل خارجاً قبلها لانهما في نفس الامر كالكسر و الانكسار لان الماهية قبوله التكوين فلا يكون قبل ان يتكون و لا يتكون قبل ان يكون فلما كونه تكون فحصل في الخارج معها ملزومين (ملزومان ظ) للاحكام و يأتي بيان تكوين الماهية بجعل غير جعل الوجود الا انه مترتب عليه لا كما يقولون انها غير مجعولة بنفسها مطلقاً و الا بجعل الوجود على الخلاف بينهم ،

و اما ثبوت عدم تحققه عند المصنف الا بلزوم الماهية و ان لم يرد ذلك لكنه يلزمه فلحكمه بان كل وجود سوى الوجود الاول البسيط الذي هو نور الانوار تلزمه ماهية كلية إمكانية الا ان ارادته تدور على الوجود المطلق و يلزمه



أَنْ يَكُونَ وجود الخالق سبحانه و الوجود الحق المخلوق به و وجود الخلق حقيقة واحدة بسيطة في رتبة محض اثبة الوجود فتصدق على كل واحد من الوجودات الثلاثة فيتميز كل واحد من الآخر بخاصة كما قال بعض النحاة في تمثيل انقسام الكلمة الى الاسم و الفعل و الحرف بالجيم و الحاء و الخاء فعلامه الجيم نقطة من اسفله كوجود الحق المخلوق به و علامة الخاء نقطة من اعلاه كوجود الخلق و علامة الحاء عدم العلامة كوجود الحق ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا و اكثرهم ما يعنى بالوجود في الكلام عليه الا هذا فيلتزم بان الوجود الحق تعالى احد افراده الم تر انهم في كل واد يهييمون و انهم يقولون ما لا يفعلون فمن كان يقول بهذا فذرهم و ما يفترون فلقد ضلوا و اضلوا الا الوجود الحق عز و جل ليس لاحد من جميع ما سوى الله تعالى ان يتكلم فيه فان المتكلم فيه لا يزداد من الله الا بعداً و اما ما اراد تعالى منهم من معرفته فهو ما وصف به نفسه لهم في انفسهم و هي صفة مخلوقة هي ذاتك اذا القيت عنها من وجدانك كل ما لم يكن ذاتها التي لا يمكن فهمها قبله حتى الاشارة و الالتقاء كما قال امير المؤمنين عليه السلم لكميل كشف سبحات الجلال من غير اشارة الى اخر الحديث ، و اجمله في قوله عليه السلم من عرف نفسه فقد عرف ربه و ذلك من قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق و هي آية الله اى آية معرفته كما قال سيد الوصيين صلوات الله عليه و على آله صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له و المراد بهذا هو المعروف باصطلاح الحكماء الالهيين بالعنوان و بلسان اهل البيت عليهم السلم هو مقاماته و علاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان كما قال الحجة عليه السلم و علاماتك و مقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك و بينها الا انهم عبادك و خلقك الدعاء من ادعية شهر رجب ، و هذا العنوان دليل المعرفة من جهة صفة الفعل لا الذات كالكتابة فانها يعرف بها الكاتب من حيث حركة يده بالاعتدال و عدمه و بوجوده و لا يعرف حسن الكاتب او قبحه فافهم و هذا المقام الذي لا فرق بينه و بين الله سبحانه من حيث الفعل كالحديدية المحماة لا فرق بينها و بين النار في

الاحراق لان احراق الحديدة فعل النار التي قامت صفته و اثره بالحديدة فالنار هي المحرقة بفعلها الذي وضعت في الحديدة فهذا المقام المخلوق هو المطلوب معرفته لانه صفة الظهور لنا بنا فالصفات صفات معاني المقام الاسماء اسماء معانيه كما قال الرضا عليه السلم واسماؤه تعبير و افعاله تفهيم يعني ان اسماء الله عز وجل تعبير يعبر بها المعلم ليفهم المتعلم او يعبر بها سبحانه لعباده ليفهموا ما يريد منهم و افعاله تعالى تفهيم ليستدلوا بها ، والحاصل ان الوجود الذي يطلق في مقام بيان صفته لا يجوز ان يكون هو وجود الله تعالى و لا الوجود المطلق الصادق عليه و على غيره فان الوجود الصادق على غيره كاذب عليه تعالى بكل معنى و بكل ارادة و انما يجوز في الوجود المخلوق و هو لا ينفك عن نفسه و هويته التي هي الماهية فكل مخلوق جزء من الجزء الاعلى هو الوجود و هو جهة ذلك الشيء من ربه كما قلنا مكررا و الجزء الاسفل هو ماهيته و هو جهته من نفسه فاذا تكلمت في الوجود المخلوق فانت تتكلم في جزء الشيء و اعلم ان هذا الجزء الشريف يسمى في عرف ائمتنا عليهم السلم بالفؤاد و هو معنى قول الصادق عليه السلم و اذا انجلي ضياء المعرفة في الفؤاد احب و اذا احب لم يؤثر ما سوى الله عليه ، نقلته بالمعنى و بنور الله في مثل قول امير المؤمنين عليه السلم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال الصادق عليه السلم يعني بنوره الذي خلق منه ، و اذا تكلمت في جزء المركب الذي هو الوجود المخلوق كان كما قال المصنف متصفا بتلك الاوصاف الخ ، فقوله دون الوجود الا بالعرض فيه ما سمعت .

قال : « الثاني - في كيفية شموله للاشياء . شمول حقيقة الوجود للاشياء ليس كشمول معنى الكلّي للجزئيات و صدقه عليها كما نبت هناك عليه من ان حقيقة الوجود ليست جنساً و لا نوعاً و لا عرضياً و لا كلياً طبعياً بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه الا العلماء الراسخون في العلم » .

اقول : اعلم انهم قد يريدون بكون الكلّي شاملاً للجزئياته كونه مشتركاً بين افراده مطابقاً لكل واحد منها بحقيقته اي ان حقيقة كل واحد من تلك

الافراد بعد رفع ما عرض من المشخصات العارضية عين حقيقة ذلك الكلى و  
مثلوله بخواتم منقوشة بنقش واحد اذا طبع بواحد منها على شمعة و ظهرت  
صورة ذلك النقش و اذا طبع بالاخر على ما فى تلك الشمعة من صورة نقش  
الاول لم يحدث بالثانى الا ما حدث بالاول فهو هو و هكذا سائر الخواتم فالنقش  
الواحد الذى نقشت به الخواتم هو مثال الكلى و ما فى الخواتم مثال جزئياته و  
هذا يتمشى على رأى من يقول انّ ما فى الخيال اصل لما فى الخارج و ما فى  
الخارج مشتق منه و فرع له و اما على رأى من يقول ان الكلى معنى انتزاعى  
انتزع من الافراد الخارجية بان نظر اليها فوجد فيها شيئاً فى الخارج يوجد فى كل  
فردٍ هو حقيقته و انما تمايزت بمميزات عارضة لتلك الحقيقة التى يكون ما فى  
كل فردٍ منها بمنزلة جزء من كلّ كما هو شأن الحصص التى تتميز بعضها عن  
بعض بالعوارض كالحديد فى المسمار و السيف و السلسلة الحديد و غير ذلك  
فنظر فى مادة المسمار و فى مادة السيف و فى مادة تلك السلسلة فاذا هى حديد  
فانتزع منه صورة ظلّية فى ذهنه من ذلك الحديد الموجود خارجاً و وصفها و  
سمّاها بملاحظتها فى الخارج فكان ما فى ذهنه صادقاً على تلك الافراد المعمولة  
من مادة واحدة لان تلك الصورة الذهنية انتزعت مما فى الخارج انتزاعاً ظلّياً  
عارضاً منفصلاً فى الحقيقة عن حقيقة الحديد الخارجية فمثاله كنقش واحد طبع  
به فى شمعات متعدّدة فالحديد صورة ما فى الخاتم و المسمار و السيف و  
السلسلة مادّتها صورة ما فى الشمعات المتعدّدة ففى الحقيقة الذهنية هى  
حصص و فى الحقيقة الخارجية اجزاء و فى الحقيقة عند من يفهم انّ تلك  
الحصص مواد قطعت من كلّ لا من كلى ظهرت من كلى و ان كان يجدها فى  
ذهنه كذلك لكنه بناء على انّ ما فى الذهن اصل لما فى الخارج و المصنّف و ان  
كان بعض عباراته يلزم منها ذلك و لكنه لا يلتزمه فى حق الوجود بل يلتزم فى  
حق حقيقة الوجود انه ليس له وجود ذهنى و انما يوجد فى الذهن منه العرضى  
كما فى هذا الكتاب و ان كان فى غيره يحكم بالاول كما فى الكتاب الكبير،  
فاذا عرفت هذا فاعلم ان المصنّف عنده على ما يظهر من كلامه انه كما

ان شمول حقيقة الوجود للأشياء ليس كشمول الكلّى لجزئياته كذلك ليس كشمول الكل لاجزائه بناء على ان الكلّ غير الاجزاء و حقيقة الوجود عين ما يتحد به فى الوجود مع الماهيات من مراتبها اذا قطع النظر عن خصوصيّتها فتعليله بانه ليس كشمول الكل لاجزائه لان الكل غير اجزائه عليل لانه ان اراد انه غيرها فى الحكم فكذلك حقيقة الوجود غير ما تتحد به مع الماهيات من مراتبها والآ كان محدوداً لان كل شىء وقع عليه الحد ففيه حقيقة الوجود متّحدة بماهيته وما يلحقها ،

و ان قيل ان الحد انما هو للحدود لا للحقيقة ،

قلنا هى بدون الحقيقة لا شىء فما المحدود .

فان قيل المحدود ما حفظته الحقيقة فيحدّ هو خاصّة دونها ،

قلنا فاذن المحدود ذهنيّه لا خارجيّه لان الخارجى ان اعتبر مغايرته

خارجاً انتفى الاتحاد المدعى و ان لم يعتبر امتنع تعريفه فلا يمكن تعريف شىء خارجى اذ ليس فى الخارج الآ حقيقة الوجود .

و على هذا يرتفع الثواب والعقاب عن جميع الموجودات الآ فى الازهان

لان الثواب والعقاب للاحكام الخارجية المتعلقة بالحقائق الخارجية لانها اذا حكمنا بانها حقيقة الوجود وهى لا تلحقها احكام المراتب و الماهيات الآ باعتبار

حصولها فى الازهان فان اتصفت حقيقة باحكام الماهيات و المراتب خارجاً وقع التحديد و الآ فلا يلحق احداً من الاحكام الشرعية فى الدنيا و لا فى الآخرة

شىء لانها لاحقة للموجود خارجاً فى صورته و حقيقته فيجب ان يكون الكل هو الاجزاء من حيث الحقيقة مع قطع النظر عن الاحكام و الخصوصيات اللاحقة

للمراتب و الهيئات فى الحقيقة اذا فتحت عين البصيرة و نظرت فى الكلّى و الكل و الجزئى و الجزء مع قطع النظر عن الاعتبارات الذهنيّة التى بنوا عليها

احكام الفرق بين الكلّى و الكل و جدت انهما شىء واحد و انما حصل الفرق باعتبار خصوصيات المراتب و المفاهيم الذهنية التى منشأها الاعتبارات

الفرضيّة و ان شمول حقيقة الوجود الذى اشار اليه ليس الآ كشمول الكل

للاجزاء والكلية للجزئيات على ما بيّنا من معنى الكلية وانه ظلى ذهنى انتزاعى والقوم انما فرقوا بملاحظة خصوصيات المراتب والمشخصات وهو لم يعتبر فى شمول الحقيقة شيئا من تلك اللواحق بل يقول شمول حقيقة الوجود ليس كشمول الكلية للجزئيات ولا الكل للاجزاء بل هى عين ما تتحد به فى الوجود مع الماهيات من مراتبها اذا قطع النظر عن خصوصياتها فكذلك حقيقة الكل عين اجزائه اذا قطع النظر عن خصوصياتها فافهم وتفهم ولا تقنع بمجرد العبارات ،  
 فقوله « بل ضرب من الشمول » الخ ، يريد به انه شمول لا يلحقه به نقص ولا قصور ولا ريب انه لو اعتبر شموله لها على ما هى عليه بما هى عليه لحقه نقص وقصور كما فى الكل مع اجزائه لانّ التّقائص من العوارض فان الكل شموله للاجزاء مع قطع النظر عن خصوصيات المراتب كذلك لعدم ملاحظة تلك الخصوصيات ،

فان قيل ان كان شمول حقيقة الوجود للاشياء كشمول الكلية لجزئياته لزم ان توجد بكلّها فى واحدٍ من الاشياء ولا ريب انها ليست كذلك والحديث القدسى المتفق عليه قوله تعالى ما وسعنى ارضى ولا سمائى الحديث ، يشعر بعدم ذلك وان كان كشمول الكل لاجزائه لزم الاتّواجد الحقيقة بكلّها فى شىء كما هو شأن الكل و اخر الحديث القدسى المذكور قوله و وسعنى قلب عبدى المؤمن ، يشعر بعدم ذلك ،

قلنا ان المصنف لم يرد كل الوجود لينا فى شمول الكل ولا بعضه لينا فى شمول الكلية و انما يريد حقيقة الوجود وهى تصدق على الحالين كما هو حال سائر حقائق الاصول مثلاً كالماء فان حقيقته كما تصدق فى كله تصدق فى القطرة فلا ينافى ذلك الشمول شمول الكلية كما فى اخر الحديث المذكور ولا شمول الكل كما فى اوله فتفهم والمصنف جعل شموله بالاشتراك المعنوى و الفردى لانهم يجعلون للوجود اطلاقات ثلاثة :

الاول المفهوم وهو الوجود المطلق وفى هذا الاطلاق شموله عنده و عند امثاله بالاشتراك المعنوى وهو ما يوضع اللفظ بازاء حقيقة واحدة مختلفة

الافراد والمراتب بالسيّدة والضعف بوضع واحد كحقيقة اليباض فى تفاوت مراتبه فانّ الوجود فى الواجب اشدّ منه فى الممكن لان هذا المفهوم منتزع من الدلالة الوضعية بحسب افهامهم .

و الثانى هو الحصّة وهى المفهوم الاضافى اى مع قيد الاضافة لتقييده فى الفهم بلحاظ البعضية يعنى احد فردى المطلق .

و الثالث هو الفرد يعنى انّ للوجود فى الخارج فرداً يصدق الوجود عليه بالهُو هو كما يمثلون له بالبحر وما يعرض عليه كالامواج فيجعل الوجود فى شموله للاشياء كالاول والثالث فى الشمول وما الاول الا كالكل وما الثالث الا كالكلّى والكلّ فتفهّم .

قال : « وقد عبّروا عنه بالنفس الرحمانى وتارة بالرحمة التى وسعت كل شىء و بالحق المخلوق به عند طائفة من العرفاء و بانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات و قوالب الماهيات و نزوله فى منازل الهويات » .

اقول : النفس الرحمانى بفتح الفاء و سكونها فعلى الفتح شبّهوا الوجود بالنفس لان النفس يخرج من جوف المتكلم ممتداً الى الهواء و هو الالف اللينة و طولها الفّ قائمة و هو هوى سائر الحروف فاؤلّ ما يخرج عنها الالف المتحركة و هى الهمزة و هى اوّل العالم التدوينى طولها الفّ ذراع بمنزلة عقل الكلّ و هو اول الوجود المقيدّ فالمتحركة اوّل الحروف و اخرها الميم و كلّها شُعَبُ تجرى من الالف اللينة فهى منه بمنزلة الشعب تجرى من النهر فاللينة هى النفس بفتح الفاء الممتد من جوف المتكلم الى الهواء فالحروف حصصٌ منه و كل حرف مرّكب من مادة هى حصّة من ذلك الالف و من صورة هى هيئة تلك الحصّة فى المخرج من الضغط و القلع و القرع فالالف اللينة الممتدة من الجوف الى الهواء مثل للوجود المنبعث من فعل الله سبحانه و امتداد الالف مثل لانبساط ذلك الوجود فى هواء الامكان الذى هو العمق الاكبر الاضافى و الحروف المتعينة فى مخارجها بما يلحقها من هيئة الفعل بالضغط و القلع و القرع مثل لافراد الموجودات فى امكنة حدودها المتعينة بما يلحقها من

العوارض الخارجية والمشخصات للماهية كما هو حكم الهيوليات مع الحصص  
 المأخوذة منها للأفراد الخارجية المتعينة بالمعينات العارضية وهكذا المثال  
 بالبحر وامواجه وبالمداد والحروف المكتوبة منه وبالأعداد الناشئة من  
 ظهورات الواحد وهيئات تنزلاته وبالماء مع قطع النظر من الثلج وبالثوب و  
 تلواناته بالاصباغ المختلفة وكلها بمعنى واحد ترجع الى معنى واحد من  
 الشمول كما ذكرنا وعلى سكون الفاء يراد بالنفس النفس التى هى صفة  
 الرحمن واثره لانها منسوبة اليه وبها تجلّى الرحمن على العرش فظهرت على  
 اركانه الاربعة بكل الوجود باقسامه الاربعة الخلق ومحلّه الركن الاسفل الايسر  
 من العرش وهو النور الاحمر وبابه جبريل عليه السلم والرزق ومحلّه الركن  
 الاعلى الايمن من العرش وهو النور الابيض وبابه ميكائيل عليه السلم و  
 الممات ومحلّه الركن الاعلى الايسر من العرش وهو النور الاخضر وبابه  
 عزرائيل عليه السلم والحيوة ومحلّه الركن الاسفل الايمن من العرش وهو  
 النور الاصفر وبابه اسرافيل عليه السلام قال الله تعالى خلقكم ثم رزقكم ثم  
 يميتكم ثم يحييكم وهى نفس الولي عليه السلام المعبر عنه بصدر العالم و  
 النفس الكلية ونظيرها الباء فى الحروف اللفظية وفى الحديث على ما رواه ابن  
 ابي جمهور عن النبى صلى الله عليه واله انه قال ظهرت الموجودات من باء بسم  
 الله الرحمن الرحيم وقول بعضهم على الوجه الثانى او النفس بالسكون كلما  
 ارادت النفس ان تتكلم بحرف فبارادتها يقارن مخرج ذلك الحرف فيعرضه  
 ذلك ويحمله فهو امر واحد لمروره بمخارج الحروف حين التكلم يعرضه  
 العوارض الحرفية المتخالفة لا معنى له اذا جعله تفسيراً للنفس الرحمانى  
 بسكون الفاء وانما هذا تفسيره بالفتح ،

والحاصل انهم يجعلون حقيقة الوجود شيئاً واحداً بسيطاً وانما تكثر  
 متفاوتاً بين افراده الموجودات لاجل اختلاف ظهوراته الحاصل باختلاف  
 مظاهره من غير تعدد فى الحقيقة من حيث هى ويمثلون لذلك بالشمس و  
 اشراقها على الزجاجات المختلفة الالوان بلا تعدد فى تلك الحقيقة ولا تجزئية و

لا تبعض فهو الكل في الكل وانت اذا فهمت كلامي الماضي وما اقول لك الآن عرفت انهم ما فهموا ما يقولون وان تمثيلهم غلط ولو عرفوا الحقيقة لصابوا في المثل و بيان غلطهم في المثل انهم جعلوا الوجود كالشمس واتحادها واختلاف اشراقاتها على الزجاجات المختلفة فانّ المختلف هو العكوسات عن الاشراقات فالمثال الحق ان حقيقة الشمس غير حقيقة الاشراق وهو واحد واما العكوسات المختلفة فهي في تحققها خارجاً مختلفة الحقائق لان استضاءة الزجاجات انما تحققت في الخارج بحيث تعلقت بها الارادة الكونية بقابليات الزجاجات لها ولا كون لها خارجاً قبل قابليات الزجاجات فالموجودات في الحقيقة مثالها الاضواء المنعكسة ولا ريب في تغايرها في انفسها فلا تجمعها الا حقيقة كلية لا بسيطة متشخصة ونظيره ما قال الشاعر :

ارى الاحسان عند الحرّ ديناً

وعند الثّذل منقصةٌ وذمّا

كقطر الماء فى الاصدا ف دُرّ

وفى بطن الافاعى صار سَمّا

ولا شك انّ اللؤلؤ والسّم حقيقتان مختلفتان ولا شك أنّ أصلَهُما من ماءٍ واحدٍ ولا تجمعهما حقيقة واحدة من الماء والا لكانت حقيقة النحاس وحقيقة الانسان واحدة لانهما خلقا من العناصر والمنعكس عن الزجاجة ليس الواقع عليها والا لذهب الواقع اذا انعكس على الارض بل هو نور من الواقع على الزجاج فهو جزء من سبعين جزءاً من ذلك الواقع لانه شعاعه فالمنعكس الاخضر غير المنعكس الاحمر لمغايرته له في المادة والصورة فليس الوجود المتكوّن منه زيد هو المتكوّن منه عمرو الا بلحاظ المعنى الثانى الذى هو الحصّة اى المفهوم بقيد الاضافة ولو قيل به كان لوجودات هذه الافراد جنس فاذا صدق على كل واحدٍ منها الحقيقة وقع التحديد والمفهوم ما لم يصدق على الخارج لا تلحق الاحكام العارضة له بالآخر ولا تجرى عليه فلا يكون مفهوماً منه ولا له للحقوق



كل حكم ما يعرض له فيفترقان ومع الصدق يقع التحديد وغلطهم في المثال لتوهمهم أنّ المنعكس المختلف هو بعينه هو المشرق المتّحد وليس كذلك بل المنعكس ظل للمشرق يتوقّف تكوّنه على القابل فحقيقته هو الوجود المختلف بما هو مختلف والمشرق صانع والمنعكس مصنوع والصانع غير المصنوع فقولهم ان النفس الرحمانى بالسكون هو الذات المنبسطة على الكل، غلط لأن الواحد المنبسط غير المتعدّد المقبول بالقوابل لان المقبول اثاره المتعددة التي لم تكن جزءا من تلك الحقيقة المنبسطة وانما هي تعلّقات وجوه منها لم تكن موجودة معها ولا في رتبها ولا جزءا منها ولا متّصلة بها ولا قائمة بها قيام ظهور ولا قيام تحقّق ولا قيام عروض وانما قامت بها قيام صدور بل كلّ وجهٍ وتعلّقٍ منها قائم في مقامه الذي خُلِق فيه كما قال سيد الساجدين عليه السلام لا يملكون تأخيراً عمّا قدّمهم اليه ولا يستطيعون تقدّماً الى ما آخّرهم عنه هـ، فانبساط ذلك الوجود بالظهور باثاره لا بذاته فتفهّم،

وقوله «و تارة بالرحمة التي وسعت كل شيء» نريد نحنُ به وسعت كل شيء باثارها لا بذاتها والآلتساوت الاشياء في الخير واثار الخير وان كانت ايضا خيرا لكنّها كما لم تتحقّق في انفسها الا بقوابلها كانت حقائقها على حسب مقتضى قوابلها فمقتضى قبول الاجابة يكون به الاثر المقبول خيرا و منيراً و مقتضى قول الانكار يكون به المقبول شرا ومظلما والكتاب والسنة مشحونان بالاشارة الى هذا من ذلك قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم والقلوب اصلها النور فطبع الله عليها بانكارها فكانت ظلمة وقول الصادق عليه السّلم العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان قال السائل فالتى في معاوية قال عليه السلام تلك النكراء تلك الشيطنة وهى شبيهة بالعقل وليست بعقل وقوله تعالى ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خساراً لان ما زاد الظالمين خساراً فبظلمهم والآفانه لو اقترن بايمان المؤمنين كان شفاء ورحمةً ومثله ما روى في حديث العقل الكلى اياك أُهيبُ و اياك أعايبُ وهو قولنا في قوله ونزوله في منازل الهويات، فانه لا ينزل

فيها بذاته وانما ينزل فيها باثاره المفعولية و مظاهره الفعلية وهو على ما هو عليه كما يظهر السراج باشعته فان انبساطه باثار فعله لا بذاته والاثار محدثة به لانه . قال : « وستعلم معنى الكلام من ان الوجود مع كونه امراً شخصياً متشخصاً بذاته متعيناً بنفسه مشخّصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية كيف يتحد بها وتصدق هي عليه في الخارج ويعرض مفهومه عليها عروضا في الذهن بحسب التحليل العقلي » .

اقول : يعنى به وجوده المبهم الذى مرّة يكون ربّا و مرّة يكون عبداً وقد علمت بان هذا الوجود المشار اليه لا يصلح لله سبحانه ولا يصلح لخلقه لان الشخصى المتشخص بذاته في الخارج غنى في كونه و تشخصه و تشخيصه عما سواه لا يكون الا ربّا و المتحد بما يوجد به بحيث يصدق ذلك الموجود به عليه في الخارج ويعرض مفهومه في الذهن على الموجودات به بحيث يكون عارضاً في العقل على ما وجد به لا يكون الا عبداً ناقصاً محتاجاً لا يصلح الا لبعض الخلق كالأعراض مع انه اذا صدقت الماهيات الكلية عليه في الخارج فقد كان المصداق كلياً فاذا كان الخارجى كلياً كان مفهومه كلياً موجوداً في الذهن عارضاً لها فيكون جنساً او فصلاً او غيرهما كما في سائر المفهومات الكلية فيجرى عليه التحديد وهو قد منع منه قبل ذلك فقال دون الوجود الا بالعرض يعنى ان هذه الاوصاف انما تلحق الماهيات الكلية لصحة نقلها بذاتها الى الذهن دون الوجود فلا تلحقه هذه الاوصاف الا بالعرض لكونه ح عارضاً لها عند التحليل العقلي فقلنا تجوزك و حكمك بصدق الماهية الكلية عليه في الخارج لا يصلح الا لكونه كلياً في الخارج فاذا حلّله العقل لم يحلّله عن كليته الا ان كان جزئياً في الخارج و ح لم يصدق عليه الماهية الكلية فان كان متشخصاً في نفسه امتنع الصدق الا باعتبار تعدد الحيثية وان كان كلياً في نفسه لم يحلّل العقل كليته بل ينقله بها الى الذهن ويقع التحديد ودعوى ان الانتزاع لا من حيث الامر الخارجى لمغايرته للمفهوم فتكون جهة الانتزاع اعتبارية لحكمه بانه عارض عليها والاحكام الاعتبارية غير متحققة في نفس الامر غير صحيحة والا للكذب

الانتزاع مع انا قررنا تحقق وجود كل الامور الاعتبارية عقلا ونقلاً على ان صحة الصدق خارجاً تحقق الاتحاد ومفاد تحقق الاتحاد واللازم منه ان يكون للوجود حصولاً حصول معناه فى الذهن وهو نقله الى الذهن مع قطع النظر عن العوارض الخارجية يعنى مجرداً عنها والحصول العرضى الانتزاعى لان الوجود متحد فى الخارج الذى هو مُتَحَقِّقُ الحقيقة بالماهيات الامكانية الكلية ذوات الحصولين الحصول المعنوى الذاتى والحصول العرضى اذ المنافى لهذا انما هو المغايرة الذهنية الاعتبارية وهى غير موجودة لان الوجود انما هو الاتحاد والتحليل العقلى يشهد بعدم تحقق المغايرة مع الاتحاد خارجاً الاً بلحاظ التركيب واما معقول عارضية الوجود فانما هو باعتبار الحمل الصناعى مثل هذا موجود او باعتبار انها هى الوجود الحقيقى الذاتى الخارجى وانه بلحاظ التعدد الواقعى الذى هو تركب هذا الشئ من قابل ومقبول او من جهة خالقه وجهة نفسه كما قلنا سابقاً مع لحاظ ان الماهيات فى نفسها غير مجعولة بل هى صور علمية ثابتة فى ذاته تعالى كما يقول اهل الاشراق او فى الامكان الذاتى كما يقوله المعتزلة وانما المجعول وجوداتها انه يكون عارضاً فلمّا رآوه عارضاً مستقبلاً اوديتهم قالوا هذا عارض ممطرنا بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب اليم وهذه الريح من هوى النفس المتخذ الهأ لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم .

قال : « ويظهر لك ايضا انه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصة بذاتها مختلفة الحقائق بحسب اختلاف الماهيات الامكانية المتحدة كلّ منها بدرجة من درجاته ومرتبة من مراتبه سوى الوجود الحق الاول الذى لا ماهية له لانه الصريح الوجود الذى لا اتم منه ولا اشدّ قوة وكمالاً ولا يشوبه عموم ولا خصوص ولا يحده حد ولا يضبطه اسم ورسم ولا يحيط به العلم وعت الوجوه للحى القيوم » .

اقول : لا يصدق القول بكون حقيقته مع تشخصها بذاتها مختلفة الحقائق (الحقائق ظ) بحسب اختلاف الماهيات الخ ، الاً بكون تلك الحقيقة هولى لتلك الاشياء المتعددة كالخشب الذى حقيقته متشخصة بذاته الخشبية

المتّحدة بما فى السرير و الباب و السفينة من الموادّ الخشيّة الاّ انه مع هذا فأتا  
 لآنحكم ببساطة الخشب بل هو مركب من مادة و صورة و السرير مركب من  
 مادة هى تلك الحقيقة المركبة من مادة و صورة و هما الخشب و من صورة و  
 كذلك الباب و السفينة و الوجود ايضا كذلك مركب من مادة هى جهته من ربّه و  
 من صورة هى هوّيته و الاشياء منه اجزاء او جزئيات على نحو ما اشرنا اليه سابقا  
 يعنى حصصاً منه تتحقق و تتميز كل حصّة بمشخصاتها و مميّزاتها و هذا كله  
 على قولهم باتّحاد حقيقة الوجود فى كل موجود كما قلنا فى الخشب بالنسبة  
 الى ما صنع منه و امّا على قولنا تبعاً لقول ساداتنا و موالينا ائمة الهدى صلى الله  
 عليهم اجمعين بان الوجود حقائق (حقائق ظ) متعددة فالاول وجودهم  
 الاربعة عشر معصوما عليهم السلام لا غير لم يخلق الله سبحانه غيره و لم يخلق من  
 حقيقته غيرهم ثم خلق من شعاعه الانبياء عليهم السلام كذلك ثم خلق من شعاع  
 وجود الانبياء عليهم السلام وجود المؤمنين و هكذا الى الثرى كل حقيقة عليا  
 لم يخلق من ذاتها السفلى و انما خلق السفلى من شعاع العليا فالعليا مثلاً  
 كالشمس نفسها و السفلى كشعاعها المشرق على الارض و كل رتبة حقيقة فى  
 محلّها و لما دونها و مجاز و اثر لما فوقها نعم افراد كل رتبة كالخشب و ما عمل  
 منه فالتمثيل بالخشب انما هو لافراد كل رتبة و امّا الوجود الحق عز و جل فكما  
 قال عليه السّلم :

اعتَصَمَ الْوَرَى بِمَغْفَرَتِكَ      عَجَزَ الْوَاصِفُونَ عَنْ صِفَتِكَ

ثُبَّ عَلَيْنَا فَاَنْتَا بَشَرٌ      مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ

سبحان ربك رب العزّة عمّا يصفون،

و قوله « لا ماهية له » يعنى مغايرة لوجوده تعالى بحال و الآفله ماهية هى  
 عين وجوده بلا مغايرة لا خارجا و لا ذهنيا و لا فرضاً و اعتبارا بل وجود و ماهية و  
 ذات و علم و قدرة و سمع و بصر و حياة و عزة و قدس و ما اشبه ذلك اسماء  
 لجهة واحدة اختلفت باعتبار متعلقات تأثيرات افعاله تعالى و لا مبادى لتلك الاّ

تعلقات فعله بمفعولاته التى هى مظاهر معانى افعاله الحسنى و امثاله العليا لا اله الا هو اليه المصير .

قال : «المشعر الثالث - فى حقيقة الوجود . اعلم ايّدك الله بنوره ان الوجود احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة موجودة و عليه شواهد قطعية : الاول ان حقيقة كلّ شىء هو وجوده الذى يترتب عليه اثاره و احكامه فالوجود اذن احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة اذ غيره به يصير ذا حقيقة فهو حقيقة كل حقيقة و لا يحتاج هو (فى ان يكون ذا حقيقة الى حقيقة اخرى فهو . خل ) بنفسه فى الاعيان و غيره اعنى الماهيات به فى الاعيان لا بنفسها .»

اقول : اعلم انّ الباحثين عن هذا الشأن اختلفوا بعد اتفاقهم على حصول موجودات فى الخارج فيها هل هى وجودات موهومة التحقق فى الاعيان بل هى نقوش فُهوَانِيَّةٌ ام هى وُجُودَاتٌ بحثٌ حَادِثَةٌ اقيمت بذواتها من غير وجودٍ غيرِها يقيمها ولا ماهية سوى ذواتها ووجودات ازلية قديمة تعيّنَت بما عرض لها من الماهيات الاعتبارية الموهومة ام وجود واحد بسيط ذاتى ازلّى تكثرت تعيناته بما لحقها من احكام مراتبها بحسب كل مرتبة فى احكامها ووجود واحد بسيط فعلى ازلّى تكثرت تعيناته فى مراتبها بحسب احكام تلك المراتب ام كل موجود وجودان وجود حق و وجود خلق تعيّن الحق بالخلق والخلق بما لحقه من احكام مرتبه (كذا) ام وجودان وجود حق لم يتعيّن مع وجود خلق تعيّن باحكام مرتبته ام هى ماهيات بحث مكوّنة بانفسها من غير وجود سوى حُصولِها فى الخارج ام مكوّنة بوجود عارض عليها به كانت من غير ان يكون جزءاً ذاتياً لها ام ماهيات غير مكوّنة بل صور علمية اظهرت فى الاعيان بما عرض لها من احكام الاكوان ام هى ماهيات ثابتة البست ثوبا به ظهرت فى الاعيان كالوانى الثابتة فى المكان المظلم اذا اشرق عليها نور السراج ظهرت للنّاظر اليها ام هى ماهيات موهومة التّحقق فى الاعيان و انما هى نقوش انموذجيّة فُهوَانِيَّةٌ ميزانيّة ام هى متقوّمة من وجود اعتبارى و ماهية متحققة ام بالعكس ام من اعتباريين فهى موهومة التّحقق ام هى مركبات من موجودات و

ماهيات كلّ فردٍ مركّب من وجود و ماهية في الاعتبار بمعنى ان التحقق للوجود خارجاً و الماهية في الخارج متّحدة به بمعنى أنّها تصدق عليه و يعرض له ما يلحقها بسبب فرض لزومها له و ان كانت مغايرة له في الدّهن كما يذهب اليه المصنف و اتباعه ام هي مركبات كل موجود مركب الذات من وجود هو مادته و من ماهيّة هي صورته و هذا هو الذي اذهب اليه و كل منهما متقوم بالآخر فالوجود متقوم بالماهية تقوّم ظهور و الماهية متقومة بالوجود تقوّم تحقّق قَدْ تلازماً بالترايط و التداخل من غير اتّحادٍ و لا استهلاكٍ و لا انفصالٍ بل بتداخل و تمازجٍ كتداخل اجزاء الظلمة باجزاء نور السراج فان نوره ينبعث عنه على هيئة مخروطٍ قاعدته عند السراج و رأسه الى حيث ينتهي و الظلمة التي مازجته و تقوّم بها على هيئةٍ مخروطٍ رَأْسُهُ نقطة عند السراج في قاعدة مخروط نوره و قاعدة مخروطها الى حيث ينتهي النور و ذلك في الشدة و الضعف كل على عكس الآخر و اما في الحجم ظاهراً فعلى العكس في النور خاصّة فهما في الحقيقة كرتان متداخلتان متقابلتان بقطبيهما و سطحيهما و استدارتهما اما القطبان فالنور يدور على السراج على التوالي و اما الظلمة فتدور على نفس النور من حيث نفسه لا من حيث السراج على خلاف التوالي و اما السطحان فالنور سطح كرته عند منتهاه الى جهة الظلمة و اما الظلمة فسطح كرتها عند جهة سطح النور بالمقابلة لا بالتوازي و اما في الاستدارة فكما سمعت في استدارتهما على قطبيهما فالوجود احده الله تعالى بفعله بذاته اوّلا و بالذات من غير وجودٍ زائد على ذاته و اقامه بماهيته و اما الماهية فاحدثها الله عز و جل ثانياً و بالعرض باثر فعله الذي احدث به الوجود و ذلك الاثر فعل ثانٍ اشتقّه عز و جل من الفعل الاول كاشتقاق النور من المنير فهو منه جزء من سبعين جزءاً فَبِهِ احدث الماهية من نفس الوجود من حيث نفسه لا من حيث ربّه كالكسر فانه حدث من فعل الكاسر و الانكسار خلق من نفس الكسر من حيث نفسه لا من حيث فعل الكاسر بفعل اشتق من فعل الكاسر للمكسور كما قلنا في النسبة و لذا نسب الى المكسور بنفسه فكان فعلاً له و هو المعبر عنه بالقبول الا ترى انك اذا نظرت الى

امر الله تعالى و تأملت فيه وجدت فاعل امر الله تعالى هو المخلوق المكوّن فاذا قال تعالى كن ففاعل امر الله ضمير تقديره انت يعود الى المكوّن لانه فاعل فعل الله بقابليته فلذا قال فيكون فصار المخلوق فاعل كن ويكون فتفطن في هذه الاسرار التي جرت بها الاقدار ففاعل كن قابل الوجود و فاعل يكون قابل الماهية و في الحقيقة لم يتم الوجود بهما بل مع وقوع التلازم فخلق الله من نفسيهما التلازم بفعل مترتب على فعليهما كما تقدم ثم الزم بينهما بفعل رابع مترتب على الثلاثة الافعال كما مر فالفعل الاول من مشيئة الله والثاني من ارادة الله والثالث من قدر الله والرابع من قضاء الله فتم صنع الوجود بهذه الاربعة الحدود من هذه الافعال الاربعة و انا اريد بهذه الماهية قابلية الوجود و مجموعهما هولي و مادة لما تحتها فيؤخذ من المجموع حصة و تلبس صورة شخصية فالوجود هو الوجود بلحاظ انه اثر الله و صنع الله و نور الله و هو الماهية بلحاظ انه هو فنفسه باللحاظ الاول من عرف نفسه فقد عرف ربه و باللحاظ الثاني اتيت التي بها حجب عن ربه و ما اعجب ما ذكرت لك عندك حيث انهم يقولون كان الوجود و الماهية بايجاد واحد و انا اقول باربعة ايجادات حقيقية كونية متحققة في الخارج لا في الاعتبار و انما اطلت هنا لاجل انتفاعك بهذه الاسرار الخفية و لتعلم مسلكي في امثال هذه القضية ،

فاذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف يذهب الى الاول و الثالث من الاقسام التي تراد من اطلاق الوجود و هي المذكورة سابقا اعني ارادة المفهوم مطلقا و هو الذي يقال له الوجود المطلق الصادق عنده على الحق و الخلق صدقا ذاتيا و الحصة اي المفهوم بقيد الاضافة و الفرد اي ما يصدق عليه هذا المفهوم صدقا ذاتيا في الخارج بالهو هو و عباراته تدور على الاول و كذا السادس عشر و الثالث اعني المطلق و الفرد و تقريره و استشهاده عليهما و قد سمعت ما قلنا و ستسمع فاول ما استشهد به ظاهراً مصادرة و هو جعل الدليل عين الدعوى فان قوله ان حقيقة كل شيء هو وجوده الخ ، الذي هو دليل عين الدعوى و القائلون بان الشيء حقيقته الماهية لا غير كما سمعت من الاقوال المتقدمة يكون كلامه

عندهم مصادرة و كذا بالنسبة الى قولنا الذى هو معنى كلام ائمتنا عليهم السلم و صرّحوا به فى كلماتهم و ادعيتهم من انّ الموجود الحادث مركّب من وجود و ماهية فان الاثار بل الاحكام مترتبة على الماهيّة اكثر من ترتبها على الوجود و لاسيما احكام السعادة و الشقاوة فى النشأتين و البرزخ نعم لو قال حقيقة كلّ من جهة ربّه هو الوجود قبلنا منه بشرط ان يجعلها جزءاً لا كلاً و كيف يكون الشىء الخارجى الحادث كل حقيقته وجود و الوجود خير لا تصدر المعاصى عنه و انّما تصدر عن الماهية و هو يقول بهذا و لكنها عنده انّما تعتبر فى الازهان و هو انّما يفرق بين الوجودين بترتب الاثار و الاحكام و عدمه و آيات الله فى الافاق و فى الانفس تردّ ما ذهب اليه و انا اضرب لك منها اية و هى أنّه لو كان عندك ماء حارّ شديد الحرارة لكان يحرق بحرارته و لو كان عندك ماء بارد شديد البرودة لكان يحرق ببرودته فان اجتماعا عندك بغير ممازجة مستهلكة لصفتيهما ظهر اثر كل منهما على حدة كطاعة الشخص بوجوده الغير المستهلك حكمه فى الماهية و كمعصيته بماهيّته الغير المستهلكة حكمها فى الوجود فلو مزجت المائين و بقيت صفة احدهما صدر عنها اثرها خاصة كما لو اتّحد الوجود بالماهية فان كان الحكم للوجود لم تصدر عن الشخص معصية و ان كان للماهية لم تصدر عنه طاعة و ان امتزج الماء ان بالتعادل لم تجد حرارة و لا برودة كذلك اذا امتزج الوجود و الماهية على هيئة تمازج المائين لم تصدر عن الشخص طاعة و لا معصية بل شىء ثالث و لو قال انّها اتّحدت به بحيث تصدق عليه صدق حمل صناعى خاصة لا ذاتى بل يصدق الوجود بمفهومه البحت على الفرد الخارجى صدقاً بالذات لم تصدر من هذا معصية قط و اعتبار المغايرة فى الذهن خاصّة لا يكون منشأ للمعصية كما لو تصورت حرارة الماء البارد عند تصوّر عروض التسخين بالنار لم يكن بذلك ساخناً لان الفرض و الاعتبار لا يترتب عليهما فى الخارج الاثار و ان لحظ الوجود المطلق فى الفرد فصرفه الى الوجود بطل اتحاد الماهية بالوجود و مغايرتها له فى الذهن و ما فى توجيه كلامه أنّه يعنى انّ الوجود ما به تحقق كل شىء و كل ما هو كذلك فهو احقّ بان يكون متحقّقاً فى



الخارج فالوجود احقّ الاشياء بان يكون ذا فردٍ خارجي فيه أولاً لأن الماهيات الذهنية بها تحقق كل شيء عندهم ولا تحقق لها في الخارج وثانياً انّ الوجود به تحقق الاشياء الا انها من جهة علل الوجود كالعلة الفاعلية والغائية لا من جهة علل الماهية<sup>١</sup> فلا يصح ان يقال به تحقق الاشياء وحده لا مع غيره وثالثاً فقولنا ما به تحقق كلّ شيء لا يلزم منه ان يكون متحققاً في الخارج بنفسه بل يكون تحققه منضمّاً الى غيره كالجزم من الكل و كالحصّة من الجنس فان بهما تحقق الامر الخارجي ولا تحقق لهما الا بانضمامهما الى شيء اخر فليس كل ما به تحقق في الخارج يكون هو متحققاً في الخارج وليس كلما هو متحقق في الخارج يكون تحققه بنفسه بغير انضمام شيء اخر وليس كلما كان كذلك يكون ذا فرد خارجي يصدق عليه صدقاً بالذات بغير تعدد بل قد يكون ذا افراد والحاصل أنّه قد ثبت في الخارج اشياء متحققة موجودة فقليل يجب ان يكون معها في نفس الامر في الخارج مصحح لموجوديتها وهو الوجود وانت اذا رجعت في نظرك الى حقيقة الكائنات وجدت انّ اثبات شيء معها حادث به موجوديتها الكونية غيرها مجازفة لانه يلزم ان يكون مغايراً لها فان كان هيئته و عرضاً فلا بعد في احتياج الموجود في تقوّمه او ظهوره الى هيئته وعرضه لانهما من متمات قابليته ولكنه لا يكون ذلك حقيقة له الا على تأويل انها من اجزاء حقيقته من نفسه و متمات ماهيته لانه من عللها كالصورة والحدود واللون والكم والوقت والمكان والوضع وما اشبه ذلك وعلى هذا لا تتحد به حتّى يكون هو احقّ بالهو دونها لا في المتعارف ولا في نفس الامر وان كان جوهرأ قد تحقق بما عرض له من المقوّمات الظهورية من جواهر واعراض قد شاركها في نسبة الهو الى المجموع على جهة الحقيقة بالذات فلا عيب فيه بل هو الواقع واما انّ ذلك الشيء الذي به الموجودية لغيره مما يلحقه وانّ الهولهُ دونها فلم يصدر عن فعل الله فاذا حصل تكلّمنا فيه هل هو شيء غير الشيء المعروف

<sup>١</sup> اعنى المادة والصورة . منه (اعلى الله مقامه) .

الذى حقيقته المادة والصورة مع متمماتها به كان ذلك الشيء ام لا لم نجد فى الخارج ولا فى العقل الصحيح ولا فى الكتاب والسنة شيئا حادثا الا من المادة والصورة التامة نعم المواد والصور فى كل شيء بحسبه فالعقول موادها وصورها معنويات والنفوس موادها وصورها اسيات جوهريات نفسانيات والمثال موادها وصوره ظليات والافلاك موادها وصورها برزخيات والعالم السفلى عنصريات ، وباقي كلام المصنف هنا كله دعاوى لا تثبت الا بالدليل القاطع الا انه جعل هذه ادلة وليست بادلة وانما هى المستدل عليها ويأتى كلامه فى هذا .  
قال : « نريد به ان كل مفهوم كالانسان مثلا اذا قلنا انه ذو حقيقة او ذو وجود كان معناه ان فى الخارج شيئا يقال عليه و يصدق عليه انه انسان و كذا الفرس و الفلك و الماء و النار و سائر العنوانات و المفهومات التى لها افراد خارجية هى عنوانات صادقة عليها و معنى كونها متحققة او ذات حقيقة ان مفهوماتها صادقة على شيء صدقا بالذات و القضايا المعقودة كهذا انسان او ذاك فرس ضروريات ذاتية فهكذا حكم مفهوم الحقيقة » .

اقول : قوله « نريد به ان كل مفهوم » الى قوله « و الماء و النار » بيان لما قد يتوهم من عبارته انه مخالف لمقصوده واختصار لمعنى ما ذكر من كلامه لان مراده ان المفهوم الذى له حقيقة معناه الذى له خارج يصدق عليه صدقا بالذات لان بعض المفاهيم عنده لا خارج لها ولا معنى لها الا ما فى الذهن فحقيقتها فيه كالمفاهيم الكلية الاعتبارية لانه جرى فى هذا الكتاب على المتعارف عند الاكثر وان كان هو لا يرى هذا فى اكثرها بمعنى انه فى غير هذا الكتاب يذهب الى انها من الوجود وان لم يكن لها خارج وقد ذكرنا سابقا ان المتحقق عندنا على ما عليه ائمتنا صلوات الله عليهم ان جميع المفهومات موجودات خلقها الله سبحانه و اقامها فيما يناسبها كالاذهان و انها بجميعها امور انتزاعية ظلية انتزعاها الذهن باذن الله و قدرته من ذاتها الخارجة مثل صورة رجل له الف رأس و قد تقدم الاشارة الى ذلك و الاشارة الى مأخذه و دليله من النقل و العقل و ان كان مجملا لعدم اقتضاء المقام للتفصيل و لما كان المفهوم عند المصنف منه ما لا

خارج له ومنه ما له خارج ذكر ما له خارج فى التمثيل لمشاركتة لمفهوم الوجود الذى يعنيه فى مطلق صدقهِ على خارجه لكن لما كان يريد من مفهوم الوجود الاطلاق الاول من الثلاثة المذكورة سابقا وهو المفهوم المطلق الصادق على الواجب والحادث استدرك خصوص ذكره بما اختص به فقال كما يأتى بعد هذا والوجود و مرادفاته فقولهُ كالانسان مثلا يعنى به انه من المفاهيم التى لها شىء خارج متحقق فى الاعيان يصدق هذا المفهوم عليه صدقاً بالذات فقال اذا قلنا انه اى مفهوم انسان ذو حقيقة او ذو وجود عبّر بلفظين عنده مترادفين كان معناه اى معنى قولنا ان مفهوم انسان ذو حقيقة ان فى الخارج شيئا كزيد و عمرو يقال ذلك المفهوم عليه قولاً حقيقياً و يصدق عليه صدقاً بالذات انه يعنى زيدا مثلاً انسان فتعقد له القضية الضرورية التى حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول الذى هو انسان عن ذات الموضوع الذى هو زيد ما دام ذات الموضوع موجودة اى ما دام زيد حيواناً ناطقاً و كذلك الفرس ما دام ذاتها حيواناً صاهلاً فهى فرس و كذلك الفلك ما دام جرماً كروياً مركباً من مادة و صورة برزخيين ذا حركة ارادية او مطلقاً على الاحتمالين و الخلاف فهو فلك و كذلك الماء ما دام عنصراً سيّالاً ثقيلًا مطلقاً مايعاً مركباً من برودة و رطوبة جوهرين فهو ماء و كذلك النار ما دامت عنصراً خفيفاً مطلقاً مركباً من حرارة و ييوسة جوهرين فهو نار و غير هذه كما قال و سائر العنوانات اى الادلة و المفهومات التى لها افراد خارجية هى اى تلك العنوانات و المفهومات و العطف تفسيرى عنوانات صادقة عليها اى على تلك الافراد، وهذا معنى قوله «و معنى كونها متحققة او ذات حقيقة ان مفهوماتها صادقة على شىء صدقاً بالذات» ثم بين ان هذه «القضايا المعقودة» من هذه المحمولات و تلك الموضوعات كما مثل و ذكرنا قضايا «ضروريات ذاتية» لصدق المحمول فيها على الموضوع بالذات و الحقيقة، ثم قال لبيان مشاركة هذه المفهومات لمفهوم الوجود فى مطلق الضرورة و الذاتية «فهكذا حكم مفهوم الحقيقة».

قال: «و الوجود و مرادفاته لا بد و أن يكون عنوانه صادقاً على شىء حتى

يقال على شيء ان هذا حقيقة كذا صدقا بالذات و تكون القضية المعقودة هنا ضرورية ذاتية او ضرورية ازليّة .

اقول : يعنى ان الوجود و مرادفاته فى كلّ شيء بحسبه بان يكون ذلك المرادف له بمعناه لا فرق بينهما الا فى اللفظ ففى الواجب عز و جل الوجود و العلم و القدرة و الحياة و ما اشبه ذلك الفاظ مختلفة على معنى واحد بسيط مطلقا يصدق كلّ واحد منها على ما يصدق عليه الاخر اذا اريد من العلم و القدرة و غيرهما ذات بحت ازليّة و فى الحادث الوجود و السمع و البصر و ما اشبههما الحادثات و الحيوانية مع النطقية مثلا بالنسبة الى زيد و هذا بناء منه على الاطلاق الاول للوجود اعنى المفهوم المطلق الذى يريد به الوجود المطلق الصادق بالذات على الواجب ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا و على الحادث بالذات الا ان القضية المعقودة فى حمله على زيد هى الضرورية الذاتية كما تقدم و على الله تعالى عن ذلك هى الضرورية الذاتية الازليّة و هى التى حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول اى الوجود المذكور عن ذات الموضوع و هى ذات الله الحق ، تعالى ربه عن ذلك الوجود المطلق مع قطع النظر عن جميع ما سوى الذات و عن تقييدها بما دام الذات او اشتراطها بما دام الوصف فكل مادة تتحقّق فيه هذه القضية الذاتية الازلية تتحقّق فيها الضرورية الذاتية و لا عكس نعم يعتبر فى تحقّق الذاتية فى الازليّة قطع النظر عن القيود الا على جهة التفهيم و الافهام و التعبير عن النفس و ذلك معنى قوله و تكون القضية المعقودة هنا اى فى شأن حمل مفهوم الوجود على موضوعه ضرورية ذاتية يعنى ان حمل على ذات العبد او ضرورية ازليّة ان حمل على ذات الرّب عز و جل لا شراك حقيقة الوجود بين القديم تعالى و الحادث بالاشتراك المعنوى عند المصنف و الله سبحانه ليس له شريك تعالى عما يشركون .

قال : « لست اقول ان مفهوم الحقيقة او الوجود الذى هو بديهي التصور يصدق عليه انه حقيقة او وجود حملا متعارفاً اذ صدق كل عنوان على نفسه لا يلزم ان يكون بطريق الحمل المتعارف بل حملا اوليا غير متعارف انما اقول

ان الشيء الذى يكون انضمامه مع الماهية او اعتباره معها مناط كونها ذات حقيقة يجب ان يصدق عليه مفهوم الحقيقة او الموجدية».

اقول : يريد انى لم أرد بقولى هكذا مفهوم الحقيقة ان المراد بحمل مفهوم الوجود حمله على نفسه بالحمل المتعارف فى مثل حمل الكللى على فردة كما فى بعض المفاهيم مثل قولك هذا الشيء شيء فان الشيء فرد كليته الذى هو شيء حمل عليه بالحمل المتعارف فلا تتوهم عليه أنه يريد حمل مفهوم الوجود الكللى على نفس ذلك المفهوم كما حمل شيء على الشيء كما هو رأى بعضهم بحصر معناه فى المفهوم مع انه ليس كل مفهوم يحمل على نفسه بالحمل المتعارف بل كثير منها يحمل حملاً أولياً مع انى لست اريد هذا و ان كان لا منافاة فيه لو اردته و انما اقول ان ما يكون اذا انضمت اليه الماهية او اعتبر معها متعلق كونها ذات حقيقة يصدق عليه فى الحقيقة مفهوم الحقيقة او الموجدية فيكون هو الحقيقة وهذا ائتما يتم و يصلح ان يكون دليلاً على كون الوجود هو الحقيقة الخارجية اذا لم يكن للماهية مع انضمامها اعتبار فى الحقيقة كما هو رأى المصنف لانه يرى صحة وقوع بسيط حقيقى حادث فى الخارج ، و اما اذا قلنا بمذهب اهل الحق عليهم السلم من انه لم يخلق الله عز و جل شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه و اثبات وجوده كما قال الرضا صلوات الله عليه و بقول اوائل الحكماء الآخذين عن الانبياء عليهم السلم من ان كل مخلوق لا بد ان يكون له اعتباران اعتبار من ربه و اعتبار من نفسه و ان كل ممكن زوج تركيبى و كما قال الرضا عليه السلم مستشهداً على هذا المعنى بقوله تعالى و من كل شيء خلقنا زوجين فالحقيقة فى كل مخلوق مركبة منهما فلا يكون مفهومه - "وجود" اولى بالصدق على الحقيقة من مفهومها - "ماهية" و كونه منشأ لذلك التحقق من الماهية اذ لا تقوم الا به لا يلزم منه اختصاصه بصدق الحقيقة دونها لجواز ان الصدق على الحقيقة بعد تقوّمها به مستند اليها كما هو الظاهر لان معنى الشيء الخارجى ليس الا ما يفهم منها لا منه و هذا التعليل و ان كان صحيحاً عندنا الا انه لا يلزم منه استحقاقها بالصدق دونه لان ما يفهم منها و

ان كان هو معنى الشيء من حيث نفسه ألا ان معناه من حيث ربّه ما أفادَهُ الوجود فالأوّل ان يقال حقيقة الصدق على الحقيقة بصدق الحقيقة المركّبة او بصدقه على ما من الله من الحقيقة و بصدقها على ما منه من الحقيقة و كلام المصنف مبني على قاعدته وفيها ما ذكرنا سابقا .

قال : « فالوجود يجب ان يكون له مصداق في الخارج يحمل عليه هذا العنوان حملاً بالذات حملاً شائعاً (شائعاً ظ) متعارفاً و كل عنوان يصدق على شيء في الخارج فذلك الشيء فرده و ذلك العنوان متحقّق فيه فيكون لمفهوم الموجود فرد في الخارج فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل و ملاحظة الذهن فيكون الوجود موجوداً في الواقع .»

اقول : « فالوجود » الخ ، تفريع ما استدللّ به على اثبات فرد لمفهوم الوجود في الخارج يحمل عليه حملاً شائعاً بالذات بقوله انما اقول الشيء الذي يكون انضمامه الخ ، ألا ان ذلك على ما فرضه و اما على ما قلنا فلا دليل له عندنا فالكلام عليه في الحقيقة متوجّه على صغراه و اما الكبرى فمترتبة على الصغرى ،

و قوله « مع قطع النظر عن اعتبار العقل » يشير به الى انه مع ملاحظة اعتبار العقل في التحليل ينكشف ان ذلك الفرد مركب من الماهية و الوجود مع ما يلزم من اثبات فرد يتحقّق العنوان فيه بالذات صحّة التحديد لثبوت الكلّي و الجزئي ، و اما قوله « فيكون الوجود موجوداً في الواقع » يعنى في الخارج لا في خصوص الذهن كراى من يقتصر على مفهومه خاصة فنحن نقول بموجبه لكن وجوده جزء لذلك الفرد على نحو ما ذكرنا مراراً و قد قلنا ايضا سابقا ان كلامنا كله في الوجود الحادث و اما الوجود القديم فلا كلام لنا فيه و يلتقى كلامنا مع كلام المصنف في الحادث فتفهّم مواضع الالتقاء في مثل قوله فله صورة عينية خارجية و قوله : فيكون الوجود موجوداً في الواقع ، حق و هو يحتمل بظاهر ما يجتمع كلامنا مع كلامه فيه و ما لا يجتمع .

قال : « و موجوديته في الخارج انه بنفسه واقع في الخارج كما ان زيدا مثلاً انسان في الواقع و كون زيد انساناً في الواقع عبارة عن موجوديته فيكون

هذا الوجود فى الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجودا و كون غيره به موجوداً لا أنّ للوجود وجوداً آخر زائدا (زائداً) عليه عارضاً له بنحو من العروض ولو بالاعتبار كما فى العوارض التحليلية بخلاف الماهية كالانسان فان معنى كونه موجوداً ان شيئاً فى الخارج هو انسان لا ان شيئاً فى الخارج هو وجود و معنى الوجود موجود ان شيئاً فى الخارج هو وجود و هو حقيقة» .

اقول : قوله « و موجوديته » اى الوجود « انه بنفسه واقع فى الخارج » ، اعلم ان عبارة المصنف جرى على تأسيس الوجود المطلق الصادق على الحق و الخلق فهو يصرف ارادته فى عباراته على جهة التصحيح فلو قلت هذا كلام لا يصح فى حق الواجب مثلاً قيل يريد الحادث و لو قلت لا يصح فى الحادث قيل يريد الواجب ما اشبه عباراته بمعنى قول الشاعر :

قلتُ قولاً ليس يُدرى امديحُ ام هجا      خاط لى عمرو قباليت عينيه سوا  
و ذلك لان عمرّاً الخياط احد عينيه عمياً فهذا الشاعر يدعو له ام يدعو عليه بقوله  
ليت عينيه سوا و انا بناء كلامى على الحادث الا اذا صرح بما يميز ارادة الواجب  
فقوله انه بنفسه فى الخارج هذا فى حق الواجب تعالى ظاهر و اما فى حق  
الحادث فكون الوجود اوجد بنفسه لا بوجود آخر زائد على ذاته فهذا ظاهر و  
لكن معناه الحق ان الوجود الحادث هو مادة الاشياء المكونة و لم يوجد لها عز و  
جل بمادة اخرى بل بنفسها و هذا مما لا ريب فيه لكن لتعلم ان الواقع فى الكون  
هو هذا و اما فى التحليل العقلى و الفؤادى على طريقة المصنف من كون الامر  
الاعتبارى معتبراً و لا تحقق له الا فى الازهان و الاعتبار ان قولك ان الوجود  
موجود بنفسه ان الله سبحانه اوجده بفعله لا ان الوجود هو اليجاد بل اليجاد  
فعل و هو مفعول و معنى انه اوجده بنفسه انه اخترع تلك المادة لا بمادة و لا من  
مادة غيرها فاذا سلطنا التحليل قلنا مادته نفسه اى هو فجهة التحليل ان نفسه التى  
خلق منها هيولى كآلية تدور على نقطة اليجاد على التوالى لجريان المفعول  
على علته اليجادية طائعا (طائعا) منقاداً و هو اى الوجود حصّة من تلك  
الهيولى تدور عليها باعتبار انها علة من علل الماهية على خلاف التوالى لان

مادته الكونية التي هي هو حصة من الهيولى الامكانية هذا على نحو طريقتيه ، و اما على مقتضى طريقتنا من ان الامور الاعتبار (الاعتبارية .خل) اشياء كونية خارجية و ما فى الازهان اشباحها و اظلتها فلان عقل من معنى وجوده بنفسه الا انه كان لاشيء فاخترعه الله تعالى بفعله بنفسه التي هي هو حين هو هو بمعنى كان الله عز وجل وحده ثم اخترع بفعله الوجود اى المادة والهيولى و خلق ماهيته بعد ذلك من نفسه من هو هو و خلق من كل حصة من ذلك ماهيتها فكانت تلك الحصة مع ماهيتها زيدا و عمرا و ارضا و سماء و غير ذلك من سائر الحصص بماهياتها فاعرف هذه الاصول فموجودية وجود الحق تعالى فى الخارج بنفسه بكل اعتبار و موجودية الوجود الحادث بفعل الله بمادته التي هي هو حقيقة و اما وجوده فى الخارج فى ضمن الشيء الموجود كزيد و عمرو و تحققه فى زيد و عمرو و غيرهما فلا اشكال فيه عندنا و زيد و عمرو و غيرهما من الموجودات فكل واحد حقيقة مركب من حصة الوجود الذى لنوعه و من ماهية هي هيئة قابليته اى قابلية تلك الحصة للتكوين و لبسها لحلة الكون كالسرير فانه مركب من حصة من الخشب الذى لنوعه و من ماهية هي هيئة قابلية تلك الحصة من الخشب لجعل السرير و لبسها حلة السريرية فحصة الخشب للسرير متحصلة فى ضمن السرير متميزة عن سائر الحصص بتلك الصورة التي هي ماهيتها الاولى<sup>١</sup> الصادقة على جزء السرير فى ضمنه و هما معا السرير و ليس السرير هو الخشب و لا الحصة الخشبية ليكون الحقيقة الخشبية صادقة على نفس السرير و انما تصدق على الحصة الخشبية فى ضمن السرير فالسرير هو الشيء و هو الماهية الثانية فاذا قال المصنف ان حقيقة الوجود و ماهيته صادقة على فرد خارجي و يريد الحق تعالى فكلامه صحيح على قاعدته و ان كان عندنا انه باطل من جهة استعماله الوجود المطلق الشامل للواجب تعالى و الحادث بالاشتراك المعنوى و

<sup>١</sup> المراد بالماهية الاولى فى الاعتبار الاول للوجود فانه فى الاعتبار الاول هو المادة و هي حصة من الهيولى و ماهيته هنا انفعاله و يقابل ذلك الماهية الثانية فى الاعتبار الثانى للوجود فانه عبارة عن نور الله اى النور الذى احدثه بفعله و ماهيته هنا هي انه هو من حيث هو هو . منه (اعلى الله مقامه) .



إذا قال ان مفهوم الوجود و حقيقته صادقة على فرد خارجى حادث فى الشئء  
فصحيح واما اذا اراد بصدقها على فرد خارجى مستقل حادث فباطل لانه لا يريد  
به ما فى ضمن الشئء كما يدل عليه قوله و موجوديته فى الخارج انه بنفسه واقع  
فى الخارج كما ان زيدا مثلاً انسان فى الواقع الا على معنى قد لو حنا اليه سابقا  
من ان كل شئء وجود من وجود و ماهية جوهر و عرض ذهنى و خارجى  
اعتبارى و غيره فلا شئء يعلمه الله سبحانه الا ذاته او خلقه و خلقه هو كل ما  
سواه و كل ما سواه وجود مخلوق و انما قسم الى هذه الاقسام من وجود و ماهية  
جوهر و عرض خارجى و ذهنى اعتبارى و تحقيقى نظراً الى مراتبه من التحقق  
بالله تعالى اى بفعله و امره الذى به قام كل شئء فلو فرض بانه اراد هذا المعنى  
فهو حق و قد اصاب الا فى اخراجه للماهيات الكلية و الامور الاعتبارية و اكثر  
الصور الذهنية و الاشياء العارضة و كل ما لم يجد له جرمًا كالمعقولات الثانية و  
غير ذلك و ان كان قد ادخل اكثر هذه فى الوجود كما نقلنا عنه سابقا من كتابه  
الكبير و الا فى جعله الوجود المطلق صادقا على الحق تعالى و الخلق و الدليل  
عنده ان موجودية الوجود فى الخارج انه بنفسه واقع فى الخارج بدون شئء  
غيره تشبيهه بموجودية زيد و انسانيته فى الخارج على سبيل التنظير فقال كما  
ان زيدا مثلاً انسان فى الواقع و كون زيد انسانا فى الواقع عبارة عن موجوديته  
اى موجودية انسانيته و فى كلامه هذا نقض من كلامه السابق حيث جعل  
الانسانية من المعقولات الثانوية الاعتبارية و هنا جعلها عبارة عن موجوديته فاذا  
شبه موجودية الوجود بموجودية انسانية زيد على جهة التنظير لزمه كون  
موجودية الوجود اعتبارية و الموجودية ايضا من المعقولات الثانية و لعلّه اراد  
بها فى ذكر الانسان و الوجود معنى انه هو فتكون من الاولى ،

و قوله « فيكون هذا الوجود فى الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجوداً و  
كون غيره به موجوداً » يلزم منه جعل حصول الوجود فى الخارج عين وجوده  
بنفسه و عين وجود غيره به و حصوله مغاير لوجوده لنفسه و لوجود غيره به بل  
الثلاثة متغايرة و هى غير الوجود الذى يعنى فاذا اراد بكونه الذى هو حصوله

فى الخارج أنّه هو فى الخارج حالت دونه الماهية بينه وبين ما اراد و كونه بنفسه لا بغيره ليس هو الوجود و كذا كون غيره به لان الكونين و ما استند اليهما معانٍ مصدرية حديثة و هذا هو مدلول عبارته فان قوله « و معنى الوجود موجود أنّ شيئاً فى الخارج هو وجود » لا يفرق بينه و بين الانسان موجوداً الا بان كون الوجود فى الخارج وجوداً انه وجود زيد و عمر و اى كونهما فى الاعيان و هو المعنى المصدرى و لو اراد هذا المعنى لاصاب الحق اذ ليس غيره و لم يوضع هذا اللفظ لغيره و لكنه يريد انه عين جوهرية ،

و ظاهر قوله « لا ان للوجود وجوداً اخر زائداً عليه عارضاً له » انه يبان لبعض احوال الوجود و احكامه لا تحقّقه ،

و قوله « بخلاف الماهية كالانسان » الخ ، اذا كان الفارق بين الماهية و الوجود هو مدلول اللفظ عاد الى الاعتبار فانه قال « فان معنى كونه الانسان موجوداً ان شيئاً فى الخارج هو انسان لا ان شيئاً فى الخارج هو وجود » و هذا يعود الى أنّ الانسان من حيث انه موجود بغيره انساناً و هو حكم عائد الى الماهية و من حيث انه موجود بنفسه هو وجود و الوجود هو الموجود و هذا من المصنف تمحل فى تعريفه بعد ان جعله متعذراً و هذا التكرير لانسداد الباب بينه و بينه و اما غيره فقد وصفه باسهل عبارة فقال : الوجود ما به التحقق لانه قال هكذا ان لنا تحقّقاً فى انفسنا و هو الكون فى الاعيان و سماه العامة بالوجود و تحقّقاً فى الذهن و هو التصوّر الذهنى المسمّى بالعلم و الظن و الشك و الوهم و تحقّقاً فى اللفظ و هو الحروف و هيئاتها و تحقّقاً فى الخطّ و هو اشكال الحروف و اشكال هيئاتها و يسمّونها بعضهم بالوجودات ايضا و ما به التحقق و هو الوجود عندنا بالحقيقة انتهى ، و مطلوب المصنّف هذا المعنى فيتناوشه من مكان بعيد ، و هذا و ان كان احسن و اخصر من كلام المصنّف الا انه عندنا لا يصحّ لانهم ان ارادوا بالوجود شيئاً تتقوّم به الاشياء بحيث يكون عارضاً لماهياتها فى الذهن كما اشار اليه المصنّف فهو تأييد فى الحقيقة لرأى المتكلمين و لمن يجعل الحقيقة للشيء هى ماهيته و الوجود عارض لها به

ظهرت كما قال ذلك الذى نقلنا بيان الوجود من كلامه قال فى اخر كلامه : و  
 بالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها و ظهور صورته فيها هـ، وان اراد به روح  
 الشىء الذى به قوامه كالشخص المقابل للمرأة فان به قوام الصورة فيها فلا يعقل  
 عارضيته لها فى الذهن الا على فرض كونها غير مجعولة مطلقا لا بالذات ولا  
 بالتبعية فقد بعد الاكثر عن منال الوجود مع كمال قربها من الشهود لانه اثر اليجاد  
 واليجاد ان تعلق بمتحقق و ثابت كما يقوله كثيرون مثل قول الملا محسن فى  
 الوافى فى باب الشقاوة والسعادة قال : فما كانوا فى علم (الله . خ ل) سبحانه  
 ظهورا به فى وجوداتهم العينية فليس للحق الا افاضة الوجود عليهم والحكم لهم  
 و عليهم فلا يحمدوا الا انفسهم ولا يذموا الا انفسهم انتهى ، وهو يريد ان  
 الماهيات حقائق و صور علمية لا يتعلق الجعل بها ثم قال بعد : فمشيته احدية  
 التعلق وهى نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت و  
 احوالك ، ثم قال بعد هذا : الحقائق غير مجعولة بل هى صور علمية تابعة  
 للاسماء الالهية و انما المجعول وجوداتها فى اليعان والموجودات تابعة  
 للحقائق انتهى ،

فان تعلق بثابت كان عارضا وان تعلق به غيره كان معروضا ،

واذا اردت بيان ما ارتبكوا فيه و تناوشه من مكان قريب فاسمع وافهم ان  
 الوجود هو الشىء المكون بعد ان لم يكن شىء سواه عز وجل فحدث سبحانه  
 الشىء لا من شىء و هو الفيض و لم يكن شىء غير الفيض و هو الوجود و ما كان  
 بالوجود و تحقق به فى بادية الرأى ليس شيئا غير الوجود لانه لو كان شىء غير  
 الوجود لما كان مخلوقا بل هو قديم و ما يظهر من الوجود ليس شيئا غير الوجود  
 اذ ليس غيره الا العدم فهذه الاشياء المتكثرة المتعددة لم تتكثر بشىء غيره لانها  
 اولاده والاول ابوهم ادم فاذا نظرت فى آيات الله كما نبهناك عليه مرارا ان ما  
 هنالك لا يعلم الا بما ههنا رأيت انما خلق الله تعالى ادم بنفسه و خلق منها زوجها  
 و بت منهما رجالا كثيرا و نساء فهل ترى فى ذرية ادم شيئا من غيره كذلك  
 الوجود فانه ادم الاول الاكبر و اولاده وجودات الاشياء يعنى نفس الاشياء

المَوْجُودَة و ليس في الحقيقة فيها شىء من غيره اذ ليس غيره الا العدم و لم يتركب شىء منها من وجود و عدم و ما تتوهمه من ذلك فانه من تفاوت مراتبه في القلة و الكثرة كالخمسَة اذا نسبتها الى العشرة فانها لم تتركب من نفس اعدادها و من عدم ما زادت به العشرة عليها و انما سميت تلك الاحوال بالاسماء المختلفة لاجل خصوص مراتبها و لم يثبت شيئاً يصح عليه اطلاق الاسم الا الله تعالى و خلقه و جميع خلقه اثار فعله و حدثه و نهايته فمثال فعله سبحانه ضَرَبَ و مثال خلقه الضرب فانَّ ضرباً اثر ضربٍ و حدثه و نهايته فاذا قلت ضرب ضرباً فضرب هو الفعل و ضرباً هو مفعوله و حدثه و لم يكن شىء من ضرباً لا من لفظه و لا من مادته و لا من هيئته و لا من معناه قبل ضرب و لا تحقق لشىء من ذلك قبله فكذلك كان الله وحده و لا شىء ثم احدث فعله بنفسه ثم احدث مفعوله بفعله و هو مشيته و ارادته و ابداعه و هو قول امير المؤمنين عليه السلم و هو منشئ الشىء حين لا شىء اذ كان الشىء من مشيته و قول الرضا عليه السلم ليونس بن عبد الرحمن تعلم ما المشية قال لا قال (ع) هي الذكر الاول هـ، يشير بان كل محدث ليس له ذكر قبل المشية قط و اذا اردت مثال ذلك من كتاب الله الكبير الذى هو العالم فانظر الى السراج تجد آية ذلك فانَّ حرارة النار و يبوستها اللتين هما تأثير فعلها قد احرق الدهن و كلَّسه حتى كان دخاناً فاستنار الدخان من ذلك التأثير لانه انفعل بالاستضاءة فظهرت اشعته كل جزء منها فى مكانه و وقته فالحرارة و اليبوسة هما فعل الثَّار و الاستضاءة هي الوجود الامرى و هو الحقيقة المحمدية ظهرت بقابليتها التى هي من الزيت و الفائض من ذلك الوجود الامرى سائر الاشعة فهل ترى شيئاً غيرها و كلها وجودات فقل لى بلى ارى شيئاً غيرها و هو الظل فانه ليس من السراج و هو كالماهيات الكلية عندنا قلت قولك ظاهره صحيح و لكنه فى الحقيقة ليس بصحيح فان الماهيات الكلية عندكم اعدام ما شئت رائحة الوجود او انها ثابتة فى الامكان او العلم الازلى متحققة كما هو بعض اقوالكم او انها مجعولة بتبعية جعل الوجود فلا جعل لها لذاتها و ليس كذلك الظل فانه مخلوق مجعول كما قال تعالى و جعل الظلمات و

النور وقال خلق الليل والنهار وهذا ومن قال بان الظلمة عدم لم يعرفها لانه يراها ببصره و العدم لا يرى بالبصر و ائما لم يكن من المنير مع انه انما وجد بها لا منها للطيفة خفيت عن الاكثر و هي ان الایجاد بالمنير والفائض عن فعل الفاعل هو اثر فعله و اثر فعله يتوقف فى الظهور على قابلية ظهوره كالکسر والانكسار و صورة ذلك الاثر و لونه و قربه و بعده و مرده و جميع احكامه يصير فى الظهور و فى كل ما ذكرنا على حسب قابليته فان كانت قابليته طيبة اى مجيبة يعنى تابعة لمقتضى نفس الفعل كان الاثر مشابهاً للتأثير لانه تابع له بالاجابة فيكون الولد المتولد من الاب والام الطيبة نورا و سعيداً و قريباً كما قال امير المؤمنين (ع) و خلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابته جواهر اوائل عللها ، فهذا شابه مبداه فى النورية و القرب و المتابعة و الموافقة كالنور و ان كانت قابليته خبيثة اى منكرة غير مجيبة يعنى انها تابعة لهواها ارأيت من اتخذ الهة هواه معرضة عن مقتضى نفس الفعل كان الاثر غير مشابه للتأثير بل مخالف له فيكون الولد المتولد من الاب الذى هو الاثر و الام الخبيثة التى هى قابلية الانكار مظلما و شقيا و بعيدا كما قال عليه السلم الشقى من شقى فى بطن امه و الفائض من نوع واحد كالخشب فاختلف فى السرير و الصنم و فى الحكم الشرعى الواقعى الذى تجرى عليه احكام الدنيا و الاخرة التى هى علل الصنع و الایجاد ان التأثير الفائض من الحق اذا تلون بقابلية الباطل ليس من الحق قال تعالى فمن تبعنى فانه منى و قال تعالى لنوح عليه السلم انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح مع انه من نطفته المنيرة لو غمست فى انوار العمل الصالح فكان اجنبيا فى حكم الله الجارى على اصل الایجاد بل اصل الایجاد جار عليه تابع له فالظل ائما خالف لونه لون النور كما خالف لون كنعان بن نوح عليه السلم لون ابيه حتى كان ظلمة و كان من النور (نور .خل) نوح عليه السلم لسوء قابليته و الا فهو من فيض النور قبل التغيير و بعد التغيير لم يكن منه حكما و لا تابعا له فالماهيات هى مخلوقة لله فائضة عن فعله و ائما تغيرت لما غيرت فان الوجودات كلها تابعة لحقيقة اصلها الذى هو الوجود الامرى من

حيث كونه فايضاً (فائضاً) عن فعل الله تعالى فكانت انواراً لرجوعها الى النور و الماهيات كلها تابعة لحقيقة اصلها الذى هو الوجود من حيث نفسه الذى هو انيتها لا من حيث كونه فائضاً عن فعل الله تعالى فكانت ظلمات لرجوعها الى نفس الانية وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله ولو سجدت للشمس لله تعالى لم تكفر و كان كسجود الملائكة لادم و يعقوب ليوسف فى الحقيقة كل شىء كان بفعل الله و ما لم يكن بفعل الله ليس بشىء و الاعتراض بالمعاصى يأتى جوابه إن شاء الله تعالى فى محله و انما اطلت الكلام فى هذا المقام رجاء ان تكون ممن يطلب النور بالنور فانك اذا شربت من هذا الماء الذى هو ماء الحياة لان كل هذه المعانى لقطتها لك من كلام ائمتك عليهم السلم فاذا شربت منه لم يمتم (لم تمت . خل) ابداً.

قال : « و اعلم ان كل موجود فى الخارج غير الوجود ففيه شوب تركيب و لو عقلاً بخلاف صيرف الوجود و لاجل هذا قال الحكماء كل ممكن اى كل ذى ماهية زوج تركيبى فليس شىء من الماهيات بسيط الحقيقة و بالجملة الوجود موجود بذاته لا بغيره و بهذا تندفع المحذورات المذكورة فى كون الوجود موجوداً ».

اقول : انما قال « كل موجود فى الخارج غير الوجود » و لم يقل كل ممكن لانه قيد نفسه بالبحث عن الوجود المطلق الصادق على الواجب و الحادث على معنى الاشتراك المعنوى و نحن فى شرح كلامه قد نتغافل عن بيان مراده فان اردت ان ابين لك مراده من هذه الابحاث فى سائر كتبه انما يعنى بالوجود الذى هو حقيقة واحدة و يتكرر فى مراتب ظهوراته بما يعرض لتلك المقامات و المراتب من الاعراض هو وجود معبوده الذى يعبد و نحن لانعبد من هذا وجوده الذاتى الذى هو ذاته لاننا نعبد من لا يعرف وجوده الا هو و من لا يصدق وجود غيره عليه لا حقيقة و لا مجازاً و من هو خالق كل ما يسمى و يعبر عنه باسم سواه عز و جل و اما الوجود المطلق الذى يشيرون باعتقادنا انه عبد الله و خلقه بقسميه لا يستتكفون (عن . خ د) عبادته و لا يستحسرون و عند المصنف انه

إذا ذكر الوجودات المتكثرة فهي شيء واحد تكثر بما يلحق مراتب تنزلاته من العوارض والمشخصات مثلاً وجود زيد ووجود الحيوان الصامت ووجود الجدار شيء واحد مع قطع النظر عن المشخصات قديم بالذات بسيط الحقيقة لا تكثر فيه وإنما التكثر فيها والتغير مستند إليها لاحق بها كالثلج بالنسبة إلى الماء فإنه ينكسر مثلاً والكسر مستند إلى الثلج والماء لا يلحقه شيء من صفات الثلج وذلك الواحد هو الواجب الحق تعالى عن ذلك وهذا أمثاله مُراد كما يأتي ونحن لا نقول بشيء من ذلك نعم نتكلم على عبارته على حسب مقتضاها وما يلزم منها ولنا ديننا ولهم دينهم فقله «كل موجود في الخارج غير الوجود ففيه شوب تركيب ولو عقلاً» هو ما ذكرنا فيه فمعنى كل موجود كل وجود ولو اراد بموجود غير الوجود لما قال ففيه شوب تركيب ولما استثنى الوجود يعنى الحق هذا من المراد من عبارته ومن المراد منها أيضاً أنه يريد أن في الواقع الخارج أشياء أحدها الوجود أي المطلق وكل تلك الأشياء غير الوجود المطلق ففيها شوب تركيب «الآن صرف الوجود» أي خالصة وهو الله تعالى لأن صرف الوجود غير الأشياء وغير الوجود المطلق وإنما دخل تعالى في شمول موجود وهي غيره مركبة والوجود المطلق لما كان فرداً لاكمل هو الواجب تعالى إبانته من الفرد الآخر الذي يجري عليه التركيب باعتبار ما لحقه بقوله بخلاف صرف الوجود،

وقوله «ولاجل هذا» أي لاجل أن كل موجود غير الوجود المطلق في حقيقته وغير صرف الوجود ففيه شوب تركيب «قال الحكماء إن كل ممكن أي ذي ماهية زوج تركيبى» إنما ذكر ممكن ليخرج صرف الوجود وإنما خصصه بذى ماهية ليخرج الفرد الممكن من الوجود المطلق فإنه بسيط لا تركيب فيه لذاته بل هو موجود بنفسه في الخارج إذ لو لحقه لذاته شائبة تركيب لما صدق عليه وعلى الواجب اسم الوجود بالاشتراك المعنوى لأن الاشتراك المعنوى إنما يصدق على الحقيقة الواحدة سواء كان بالتواطىء أم بالتشكيك وهذا مما قلنا لك من مراد المصنف فإنه يأتي فيما بعد في كلامه أنه يبرهن على اتحاد العلة و

المعلول والعقل والمعقول تلويحا وتصريحا بهذا على نحو ما تقوله الصوفية انا الله بلا انا يعنى ان الحقيقة واحدة اذا قطعت النظر عن العوارض والمشخصات على ان الحكماء قالوا كل ممكن زوج تركيبى ولا يريدون كل ممكن ذى ماهية والا لكان معنى كلامهم ان كل مركب زوج تركيبى وانما قال المصنف ذلك صرفاً لكلامهم عن مرادهم ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ولا حول ولا قوة الا بالله، وقوله «فليس شئ من الماهيات بسيط» تفريع على قوله ففيه شوب تركيب، ويريد ان زيدا بما هو انسان فى الخارج لم يوجد بنفسه وانما هو موجود بالوجود فهو وان اتحد بالوجود فى الخارج الا انه بماهيته فى الذهن مغاير للوجود فهو مركب ونحن قد بينا رأينا فى زيد بانه مركب من وجود هو مادته ومن ماهية هى صورته وان التركيب فى الخارج كما هو فى الذهن هذا فى ظاهر نظرنا واما فى باطنه فزيد كـله وجود الا انه وجود مفعول وقابليته للمفعولية التى هى صفة قابليته فهى صفة الصفة منه فهى من مراتب تنزلاته و صفتها التى هى المفعولية كذلك وانما اختلفت بدورات قبولها المختلفة كما تقدم فالوجود نور وقابليته من حيث هو فهى ظلمة وكلها من الفيض بالذات او بالتبع فراجع ما تقدم،

وقوله «و بالجمله الوجود موجود بذاته» اما فى الواجب فمعناه ظاهر لانه موجود بذاته اى وجوده هو بكل اعتبار واما الوجود الحادث فمعنى انه موجود بذاته يعنى اوجده فعل الله بنفسه لا بوجود غيره اخر كما فى الماهيات فان وجودها بالوجود ومعنى كلامه هذا عندنا انه هو المادة فلا توجد المادة بمادة اخرى بل بنفسها واما الماهية يعنى الثانية التركيبية فموجودة بالوجود الموصوفى والصفى مثل السرير فانه موجود من مادة من الخشب وليست هذه المادة هى السرير وهى وجوده ومن صورة وهى الماهية الاولى الانفعالية وهذه ايضا ليست هى السرير الا انها فى الحقيقة صفة للحصة المتعينة فهما وجود ومن الوجود ومجموعهما هو السرير وهو الماهية الثانية التركيبية التى تسمى بالحقيقة ويسمى المتكلمون بالماهية التى يجاب بها عن السؤال بما هو فقد



تحققت في الخارج بركنسى الوجود الموصوفى والصفى وقد يقال انها فى نفسها نوعية، والحاصل يقول الشاعر :

نحن بما عندنا وانت بما عندك راضٍ والرأى مختلفُ  
اما عندنا فالماهية حقيقة فى الخارج مركبة فى الحقيقة من وجودين همار كناها  
وليس لزيد الشخص المعلوم الخارجى حقيقة غير ما به هو هو الا ما فى الكتب  
الالهية العلوية من وجوه الى ربه فافهم ودع عنك زخرف القول الا ان الله  
سبحانه (يقول . خ ل) ارأيتم ان كنت على بينة من ربى وآتانى رحمة من عنده  
فعميت عليكم انلزمكموها وانتم لها كارهون،

وقوله «و بهذا يندفع» الخ، اى بكون المراد من قولهم كل ممكن زوج  
تركيبى كل ممكن ذى ماهية مغايرة له يندفع ما يقال ان للوجود وجوداً لانه على  
فرض كونه ممكناً زوج تركيبى لدخوله فى هذه الكلية وانتم تدعون بساطته و  
انه وجد بنفسه ونحن قد قلنا وان كان وجد بنفسه الا انه لا يمكن ظهوره بسيطاً  
بل لا بد له من الماهية لانها شرط ظهوره فلا يقبل اليجاد بنفسه بدونها والا  
لوجد بنفسه من دون نفسه وهو محال .

قال : «واما الامر الانتزاعى العقلى من الوجود فهو كسائر الامور العامة و  
المفاهيم الذهنية كالشيئية والماهية والممكنية ونظائرها الا ان بازاء هذا  
المفهوم اموراً متأصلة فى التحقق والثبوت بخلاف الشيئية والماهية وغيرهما  
من المفاهيم» .

اقول : يريد انّ الذهن كما ينتزع مفاهيم من الاشياء ينتزع مفهوماً من  
الوجود وليس حقيقة الوجود كما هو رأيه فى هذا الكتاب بخلاف ما ذكر فى  
الكتاب الكبير فانه يجعل الانتزاعى وجوداً ايضاً وكل شىء وجوداً واما  
يختلف فى الشدة والضعف بنسبة كل شىء بما هو حظّه من الوجود فقال هنا  
كما يقوله المشاؤون والمتكلمون ان الامر الانتزاعى العقلى اى المتعقل فى  
الذهن كما هو مشهور فى اصطلاحهم بخلاف ما نصطلح عليه على ما يناسب

مذهب الائمة عليهم السلم من انّ التعقل ادراك المعانى لا الصّور فانّ مدرّكها الخيال والنفس ولكن لا مشاخة فى الاصطلاح يعنى ان المتصوّر المنتزع من الوجود كسائر الامور العامّة اى الكلّية والمفاهيم الذهنية اى الاعتبارية كالشيئية والممكنية ونظائرها ويريد انّه يحصل من الوجود امر انتزاعى عرضى لا فرق بينه وبين غيره من المفاهيم الا انّ هذا المنتزع من الوجود بازائه اى مقروناً فى تقوّمه بالذهن اموراً اى بامور متأصلة فى التحقق والثبوت وهى الوجودات المنتزعة منها تلك الصور والشيئية والماهية وغيرهما ليس بازائها (بازائهما . خ) امور خارجية متأصلة فى التحقق والثبوت بل هى امور اعتبارية لا خارج لها وهذا على ما يراه المصنّف والاكثر واما على مذهبنا المأخوذ عن مواليينا وساداتنا عليهم السلام فكل ما فى الذهن فبازائه اموراً أصلية خلقها الله سبحانه و اقامها فى خزائن ملكه الحادث الخارجى قبل ان تحصل صورها فى الازهان فما فى الازهان منتزع فلا فرق بين الوجود وغيره فى ذلك عندنا .

قال : « و اعلم ان الوجودات حقائق خارجية لكنها مجهولة الاسامى شرح اسمائها انها وجود كذا و وجود كذا ثم يلزم الجميع فى الذهن الامر العام و اقسام الشىء و الماهية معلومة الاسامى و الخواص و الوجود الحقيقى لكل شىء من الاشياء لا يمكن التعبير عنه باسم و نعت اذ وضع الاسماء و النعوت انما يكون بازاء المفاهيم و المعانى الكلّية لا بازاء الهويات الوجودية و الصّور العينية » .

اقول : لما ذكر ان الامر الانتزاعى العقلى من الوجود كسائر المفاهيم العامّة ميّزه بخاصّة يختصّ بها عن سائر المفاهيم اذ لا خارج لها بخلاف هذا فان بازائه مفهوم الوجود الانتزاعى امر متأصل متحقّق الا ان اسمه مجهول لم يوضع له اسم خاص اذا اطلق حضر مسماه فى الذهن و لا عامّ يشمله و نظيره فتكون حصصه مجهولة الاسماء الا بما تنسب اليه لانه ح يكون شارحاً لتلك الاسماء و مبيّناً لها فتقول وجود زيد و وجود الفرس و انما قال انها لم يوضع لكل

واحد اسم لا خاص ولا عام لأنها لو وضع لها لكان ذلك اماراة تباين حقائقها و  
 انما وضع اسم الوجود لمفهوم تلك الحقيقة اى حقيقة الوجود الخارجية مصداق  
 لذلك المفهوم الذى وضع له اسم الوجود فاذا اطلق تبادر الى الحقيقة الثابتة فى  
 الخارج فلا يلزم حينئذ حصول الوجود فى الذهن ابتداءً فلا يساوى الماهيات  
 الكلية فى الحصول الذهني فلا يكون له حصولان فلا يحد ولا يعرف نعم يطلق  
 ذلك الاسم اى الذى هو اسم الوجود على حقيقة تحتها افراد متفاوتة فى الشدة و  
 الضعف من باب الاشتراك المعنوى فالاسم فى الحقيقة للحقيقة والافراد  
 مجهولة الاسماء الا بالاضافة الى ما تنسب اليه كما هو شأن الوضع لحقيقة  
 الاشتراك المعنوى وان كان يلزم عند شرح اسماء تلك الوجودات حصول الامر  
 العام الذهني بعد ذلك انتزاعيا عارضا بخلاف معلومة الاسامى كالشيئية و  
 الماهية واقسام الشيء فان وضع الاسماء لها والنعوت انما يكون ابتداء بازاء  
 مفهوماتها ومعانيها الكلية فتكون الامور الخارجية منها افراداً لتلك المفاهيم و  
 المعانى الكلية الذهنية لا بازاء الخارجية الوجودية والصور العينية كما فى  
 الوجود هذا ما اراد من كلامه تفصيلاً عما يرد عليه وقيل ان ما ذكر فى كتابه  
 الكبير يناهى ما ذكره هنا وهو قوله حيث ذكر فى ذيل تنبيه تقدسى فى فصل  
 عقده لبيان ان اول ما ينشأ من الوجود الحق المتعال ماذا قال : لما تكررت  
 الاشارة سابقا الى ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معانٍ منها ذات الشيء و  
 حقيقته وهو الذى يطرد العدم وينافيه والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء  
 على الواجب ومنها المعنى المصدري الذهني انتهى ، فان قوله : ومنها  
 المصدري الذهني ، يشعر بان مراده من الاشتراك هو الاشتراك اللفظي الموجب  
 لتعدد الوضع المستلزم لوضع اسم الوجود بازاء فردٍ من الافراد وايضاً فى  
 الكتاب الكبير جعل من افراد الحقيقة المعنى المصدري وهنا ينافيه لخروج  
 المعنى المصدري من حقيقة الوجود هذا معنى ما قيل واعلم ان ما فى الكتاب  
 الكبير وان كان شارحاً ومبيناً عما فى كتابه الصغير هذا الا انه فى ذلك الكتاب  
 جعل الامور الانتزاعية والمعانى الكلية والمعقولات الثانوية كلها من الوجود

كما نقلنا عنه سابقاً بخلاف ما ذكره في هذا الكتاب فلا غرابة ان يكون كلامه هناك منافياً لما هنا نعم يمكن الجمع بين كلاميه بان قوله : اول ما ينشأ من الوجود ، لا يدلّ صريحاً على انه ينافي قوله هنا لجواز ان يكون مراده ان المعنى المصدرى تحققه في الذهن هو حظه من تلك الحقيقة و الانشاء للعوارض اللاحقة لمراتب التنزلات في كل شيء بحسب رتبته من الحصول و الظهور ، هذا ما له من الكلام ،

و اما ما عليه منه ، فاعلم انهم اختلفوا في كيفية وضع الاسماء ف قيل وضعت بازاء المعانى الذهنيّة و الخارجيّة افراد لها فلما كانت الذهنيّة طبيعيّة فكلّيتها طبيعية لا منطقية اعطت ما تحتها اسمها لان شمولها لكونها مطلقة مجرّدة عن قيد العموم و الخصوص فيصلح اسمها لكل فرد و على هذا القول بنى المصنّف قواعده و قيل وضعت الاسماء بازاء المعانى الخارجيّة الاّ أنّها لما كان الواضع وضع الاسماء علامة على المسميات يتميز بها بعضها عن بعض كانت صفات للمسميات كما قال الرضا عليه السّلم و قد سئل عن الاسم فقال (ع) صفة موصوف هـ ، لانها ظواهرها الدالّة و جب ان يكون اكمل الوضع لتلك الفائدة ان يكون بين الالفاظ و المعانى مناسبة ذاتية لانها اكمل للوضع و ابلغ للدلالة و التمييز و لا يترك المناسبة الذاتية بينهما الاّ اذا كان الواضع غير قادر عليها او غير عالم بها او اذا كان في اعتبار المناسبة مشقّة و لغوب في الواضع و قد ثبت في محلّه انّ الواضع هو الله سبحانه و تعالى لقوله تعالى و علّم ادم الاسماء كلّها و معلوم ان فعله و صنعه تعالى يكون على اكمل ما يمكن و اكمل ما يمكن في العلامة و الدلالة المناسبة الذاتية و لانها صفات و الصفات انما تشتقّ من هيئات الموصوفات و الله عز و جل عالم بذلك قادر عليه بلا مشقة و لا لغوب فترك الصنع الاكمل مع القدرة عليه و التمكن منه نقص لا يجوز في فعله و صنعه فوجب ان يكون بينهما مناسبة ذاتية و على هذا لو كان الواضع هو المخلوق و هو عالم بالمناسبة قادر عليها بلا مشقة فلا شك انه يلتزمها فاذا اراد ان يضع اسماً واحداً لافراد نوع من الانواع يصدق على كل فرد بالمطابقة تصوّر حقيقة افراد

ذلك النوع انتزَعها بمرآة ذهنه من تلك الافراد الخارجيّة بحيث تكون تلك الحقيقة تصدق على كل فرد منها من باب التواطى او التشكيك و تلك الصورة ظليّة فآلّف حروفا تكون صفاتٌ جواهرها من الشدّة و الرخاوة و المجهورة و المهموسة و القلقلّة و غير ذلك مناسبة لتلك الحقيقة التى صورتها فى ذهنه على حسب ما تصوّرّها و رتّب تلك الحروف فى نظمها و فى حركاتها مناسبة لهيئة تلك الحقيقة لانه ينظر الى شبحها الذى فى ذهنه فيؤلّف ما يناسب تلك الحقيقة فى المادة و الهيئة و يكون تصوّر تلك الحقيقة الخارجيّة الجامعة لتلك الافراد آلةً لاختيار ما يناسبُ للتأليف و الوضع على كل فرد خارجى تحقّقت تلك الحقيقة فيه فالوضع فى الحقيقة للامر الخارجى الثابت لا للذهنى و إنّما الذهنى آلةٌ لملاحظة تلك الحقيقة الخارجيّة الموضوع لها و لمّا كان الواضع هو الله عز و جل و هو لا يجوز عليه التصرّو و التفكير و التروى كان محل تلك الصور هى الكتب الملكوتية الثانويّة الشبعية المعبر عنها بعالم المثال لانها محالّ التأليف و آلات الوضع على الحقائق الاصليّة الملكوتية الاولى الجوهريّة المتحققة فى الخارج لانّ الشبعية صفات هيئات الصور الجوهرية الملكوتية و الاسماء صور الصفات فخلقها عز و جل من الشبعية و هذا هو الحقّ ،

فاذا عرفت هذا فالوضع حيث يعتبر فيه المناسبة لا بد فيه من تصوّر الموضوع له و هذا التصرّو الذهنى آلة للوضع لان الوضع بازائه و انما الوضع بازاء المسميات الخارجيّة فعلى هذا يكون لزوم الامر الذهنى فى الوضع لكونه آلةً و كل شىء لا يمكن فيه المناسبة لا يصح ان يوضع بازائه اسم غير ذاته لا لفظى و لا معنوى و هو الله و حده سبحانه و تعالى و امّا فعله فله مناسبة من جهة التعلق بالمفعولات فيجوز الوضع بازائه و ما سواه من الوجودات و غيرها فهى متساوية فى هذا الحكم سواء علم وجه المناسبة كما فى بعض المشتقات و اسماء الاصوات مثل غاق اسم لصوت الغراب و شيب اسم لصوت شفتى الناقة عند شربها الماء و كالجولان و الطيران و التزّوان و الغلّيان و ما اشبه ذلك من المعانى التى تكون فيها الحركة و التّقلب يوضع بازائها على وزن فعّلان بفتح

العين لاجل مناسبة حركة وسط الاسم لحركة وسط المسمى ام لا كماكثر الاسماء خصوصا المرتجلات و الوضع لتقيضين لايدفع المناسبة لجواز كون الاسم له مناسبتان من جهتين لانا لانريد بها خصوص المناسبة الشخصية بل و النوعية فقد يكون الضدان بينهما جهة ذات وجهين جامعة بينهما بجهتها كالنار الحارة اليابسة و الماء البارد الرطب بينهما الهواء الجامع بينهما بجهته فبحرارته يوافق النار و برطوبته يوافق الماء فافهم و اقتصر على التمثيل و بعض البيان و الدليل فانّ هذا ليس مكان تحقيق هذه المسألة ، فاذا اردت بالوضع اللفظى بل و المعنوى للوجود الحق تعالى فهو باطل لان وجوده ذاته و لا يمكن الوضع بازائها لامتناع تصوورها و مناسبة غيرها لها و اقتران غيرها بها و عدم حاجتها الى العلامة لانها للتمييز و اذا اردت به ما سوى الله تعالى تساوت الاشياء فى حكم الوضع فينهدم كل ما اسسه المصنف و غيره من قواعدهم من جعل الوجود صادقا على الواجب و الحادث بكلّ من الاشتراكين و من تقسيم الاشياء الى حقيقى وجودى و اعتبارى عدمى و من الوضع بازاء المفهومات الكلية الاعتبارية فى شىء و بازاء الخارج فى اخر و من انّ امكان التعبير عن المسمى بالاسم و النعت لكون الوضع بازاء مفهومه العام و المعنى الكلى لعدم امكان الوضع بازاء الهويات و الصور العينية و من ثبوت حقائق بعض الاشياء فى الازهان و من ان ليس كلّ ما فى الازهان انتزاعيا ظلّيّا الا اذا كان ذو الذهن علة الوجود الذى به قوام الخارجى فانه يكون ما فى الذهن اصلاً لما فى الخارج كما ان قوام الصورة فى المرأة بالشاخص المقابل لها فانها بعدمه تنعدم فاذا كان العلة بعدمه ينعدم الخارجى فالخارجى متقوم بما فى ذهن العلة و هذا الحكم مختصّ بخلقهم علة وجود الخلق ممن سواهم اللهم صل على محمد الامين و اهل بيته الطيبين .

قال : « الثانى ان من اليّين الواضح ان المراد بالخارج و الذهن فى قولنا هذا موجود فى الخارج (و ذاك موجود فى الذهن ليسا من قبيل الظروف و الامكنة و لا المحال بل المعنى بكون الشىء فى الخارج . خل) انّ له وجوداً تترتب عليه اثاره و احكامه و بكونه فى الذهن انّه بخلاف ذلك فلو لم يكن

لوجود حقيقة ألا مجرد تحصيل الماهية لم يكن فرق بين الذهن والخارج وهو محال إذ الماهية قد تكون متحصلةً ذهنًا وليست بموجودة في الخارج».

اقول : يريد أنّ الذهن قد تحصل فيه الماهية بحقيقتها مجردة عن العوارض الخارجية كما هو مذهب كثيرين ومنهم المصنّف من حصول الاشياء بحقائقها في الذهن وقد توجد في الخارج ألاّ أنّها إذا لوحظ امر منضم اليها في الخارج ترتبت عليها اثاره واحكامه وإذا لم يضم اليها ذلك الامر الخارجى لم يترتب عليها شىء منها وذلك الامر هو الوجود ولولاه لم يحصل فرق بين الذهن والخارج بالنسبة اليها فالخارجى ما ترتبت عليه الاحكام والذهنى ما لم يترتب عليه شىء لانا لانريد منهما مجرد أنّهما ظرفان ليكون التسمية باعتبار المكانين فنقول هذا موجود في الذهن اى في هذا المكان المخصوص وذلك موجود في الخارج اى في هذا المكان المعين واما التسمية بالذهنى لعدم ترتب الاثار والاحكام وبالخارجى لترتّبهما فاذا كانت الماهية توجد فيهما فما الفرق ألا بترتب الاثار الاّ أنّ وجودها في الذهن مجردة فلم يترتب عليها شىء و في الخارج بالوجود وجدت فترتّب عليها الاثار فثبت ان الوجود ما به التحقق في الخارج فيكون اولى بالتحقق خارجاً ممّا سواه ،

واعلم أنّ هذه التقريرات مبنية على قواعدهم واكثرها لا يصح على المذهب الحق كما اشرنا اليه سابقا ولكنى اقول لك انه لا شك في تحقق الوجود خارجاً و هو بديهى واما الكلام في هذه الاستدلالات والقواعد فان كون الماهية توجد بمعناها الجوهرى وان كان مجردا عن العوارض الخارجيّة باطل مع ان العوارض الخارجية هي المنوّعات والمشخصات والشىء الموجود المتحقق انما هو وجود تشخّص بمشخصات فاذا وجد الشىء بحقيقته في الذهن مجردا عن تلك العوارض كان الوجود هو الموجود في الذهن بحقيقته و كون المراد بالماهية الحاصلة في الذهن انما هي العامة لا ينافى كون ذلك هو حقيقة الوجود على هذا لان حقيقة الوجود مطلقة فهي كلية عامّة باطلاقها واما تشخّصت بالمشخصات او المنوعات لان القائل بهذا لا يفرق بين حقيقة الماهية في

الوجودين إلا بالعوارض التي على حصولها تترتب الآثار ونحن على ظاهر قولنا لا يحصل في الذهن إلا شَبَحُها الظلي مع انه لا شك انه تترتب عليه اثارٌ بنسبته لان للذهن عوارض بها يتنوع الذهني ويتشخص كما للخارج عوارض بها يتنوع ويتشخص وتترتب على كل آثاره بنسبته فليست الاشياء بحقائقها في الذهن وليس الفارق بينهما حصول الآثار لانكم لا تريدون ان الخارجى بعوارضه تترتب عليه الآثار الذهنية كما لا تريدون ان الذهني بعوارضه الذهنية تترتب عليه الآثار الخارجية بل تترتب اثار الخارجية في الخارج فكذا الذهنية ولو قلتم ليس في الذهني عوارض قيل لكم فاذاً لا تعلمون العوارض الخارجية اذ لا تعلم الا بصورها الذهنية التي هي العوارض الذهنية،

ثم على فرض ان الماهية ليست هي رتبة ثانية للوجود كما تقولون فما المانع ان تكون بنفسها هي منشأ الآثار ولا سيما اذا قلنا بان تلك العوارض انما هي حدودها ومتمماتها مع ما قد ثبت من ان الاحكام تابعة للصورة لا للمادة عقلا ونقلا ومن ان الوجود هو الهولي وان حصة الوجود في الشيء المتشخص هو المادة وان صورته هي الماهية الاولى التي هي القابلية وان الماهية الثانية التي تعنون مركبة منها ومن المادة وان الاحكام اللاحقة لها ناشية عن الاولى وكل ذلك ثابت بالنقل عن معاني كلمات ائمة الهدى عليهم السلم والعقل بل بالفؤاد الذي هو المدرك بدليل الحكمة وكون الآثار موجودة لا تصدر عن الماهية لانها هي المفهوم الاعتباري الغير المتحقق مردود بان هذا مصادرة فاننا لا نسلم ان الاعتباري عدم على انكم اثبتتم الحقيقة في الذهن كما هي في الخارج لانها في الذهن مجردة عن العوارض الخارجية ويلزمكم انها وجود بدون العوارض لان العوارض ليست جزءاً لحقيقتها وانما لحقتها بعد ثبوتها فان كانت ثابتة بنفسها قبل العوارض فهي وجود وان كانت ثابتة بالوجود فهو لم يُستثنَ تجرّدها منه فتصحبه في الذهن وان جرّدها منه لم تكن شيئاً ولا حقيقة لها فما معنى قولكم فيما قبل ان تصوّر الشيء حصول معناه في الذهن وقولكم ان الاشياء بحقائقها في الذهن وقولكم مرة توجد بحقيقتها في الذهن



لقولكم حصول معناه فى الذهن و مرّة توجد بوجود انتزاعى و قد تقدم النص عن المصنف فى الكتاب الكبير بان جميع المفهومات موجودة فى الذهن و ان وجودها ذلك هو حظها من حقيقة الوجود و لا شك فى ان كلّ شىء يظهر فى الكون بقدر ما قبل من الوجود على حدّ تأويل قوله تعالى انزل من السماء ماءً فسالت اوديةً بقدرها ، و كون ما فى الخارج اقوى ممّا فى الذهن لا يكون سبباً للاختصاص بترتب الاثار و ليس انما لم تؤثر ماهيّة النار الاحراق فى الذهن لعدم القابليّة لتجرّده لانّ المجرد يؤثر فى المجرد و لو كان ما فى الذهن من النار حقيقتها المجردة لاثرت فى الذهن كما يؤثر بعض المجردات فى بعض و لو كانت الجسمانية التى هى الحرارة و اليبوسة الجوهرين (الجوهريان ظ) لم تؤثر فى الذهن لتجرّده الا انّ كون الاجسام فى المجردات مما لا يتصوّر و لا يحتمله من له ادنى فهم او وجدان بل انما لم تؤثر لان الموجود منها فى الذهن انما هو الصورة المنتزعة من الموجود منها فى الخارج انتزاعاً ظليّاً على اى طور كان الانتزاع و كانّ الفرق بين الوجودين عندهم المحصور فى ترتب الاثار و عدمه مبنى على كون ما فى الذهنى اعتبارياً عدمياً و لا يجرى على صحة نقل حقيقة الشىء الى الذهن لان الشىء عند العرفاء ما له التحقق و على هذا لو ثبت كان وجودها الذهنى متوقفاً على اعتبار عوارض ذهنيّة كما قلنا قبل كما انّ الخارجى الذى هو اقوى يتوقف على لحوق العوارض الخارجية له فى ظهوره و فيما عنه و له من الاثار و الاحكام و كما تختلف احواله بعدم لحوقها كذلك ما فى الذهن فلا بد له من لحوق عوارض ذهنية به تكون مع انضمامها منشأ للآثار و الاحكام الذهنية ،

و ان قلت فى الخارجى انما منشأ الاثار ما به التحقق و هو الوجود و ان كان بسبب لحوقها ،

قلنا كذلك فان منشأ الاثار فى الذهنى ما به تحقّقه و هو الوجود الذهنى و ان كان بسبب لحوق عوارضه و لعلك تقول اى اثر و اى حكم للذهنى ترتب عليه و على عوارضه بل اى شىء تكون عوارضه فانا نقول ان سرّ العلوم و

معرفة الكون في العلم ومعرفة المنزلة بين المنزلتين وادلة تلك المعارف بل معرفة وضع الاسماء بازاء مسمياتها ونشو الصفات عن موصوفها (موصوفاتها. خل) وربط اللوازم بملزوماتها وغير ذلك من مثل الكليات الطبيعية والمنطقية والعقلية واحكام العموم والخصوص وغيرها منشأها تلك الامور الذهنية مما به التحقق ومعه التحقق وله التحقق كل شيء بنسبته سواء قيل بكونها اعتبارية ام وجودية،

وقول المصنف «اذ الماهية قد تكون متحصلة ذهنياً وليست بموجودة في الخارج» مبنى على ما اصلوه واما على طريقة ائمتنا عليهم السلم فكلامه لا يتم بل التام المقبول عندهم صلى الله عليهم ما معناه ان الماهية لا تحصل في الذهن الا منتزعة مما في الخارج الا ما كان في ذهن علّة اليجاد في الفاعلية والمادية و الصورية والغائية صلى الله على محمد و اله الطيبين فانه لو فرض ذهاب ما في اذهابهم (اذهانهم. خل) عليهم السلام عليهم ولهم من كل ما يكرهون لم يوجد في الكون شيء اذ ما هم عليهم السلام الا كشعلة السراج و سائر الخلائق كالاشعة و اما ما في اذهان ما سواهم فهو ظل للخارج بل قد تحصل اشياء في الخارج لم تحصل في الذهن لان وجود الظل مسبق بوجود ذى الظل.

قال: «الثالث انه لو كانت موجودة الاشياء بنفس ماهياتها لا بامر اخر لا تمتنع حمل بعضها على بعض والحكم بشيء منها على شيء كقولنا زيد انسان والانسان ماش اذ مفاد الحمل ومصادقه هو الاتحاد بين المفهومين المتغايرين في الوجود وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة عن اتحادهما وجوداً و تغايرهما مفهوماً و ماهية و ما به التغاير غير ما به الاتحاد».

اقول: هذا الاستشهاد الثالث على ثبوت حقيقة الوجود و تقريره على ما يريد في الحمل المتعارف الشايع بين اهل العرف لان مقتضاه الاتحاد بين المحمول والموضوع مع تغاير مفهوميهما كما مثل به فقال «كقولنا زيد انسان» فلو كان زيد موجوداً و متحققاً بنفس ماهيته في الخارج و انسان كذلك كان مقتضى ذلك المغايرة اذ لا رابطة بينهما فلا يكون زيد هو الانسان فتكذب

القضية مع الاتفاق على صدقها في الخارج وليس إلا لأن ما به زيد زيد عين ما به انسان انسان ولا يكون في المتغيرين فثبت انه شيء واحد وهو الوجود وان كانا من حيث المفهوم الذهني متغيرين كما هو حكم الحمل المتعارف ولو كان ليس بينهما رابط جامع و حقيقة جامعة لكان قولك زيد انسان بمعنى قولك زيد غيره اى غير زيد فيبطل الحمل ومثل المصنّف بمثالين لحكمين حمل شيء على آخر كزيد انسان والحكم بشيء على شيء كالانسان ماش وهو قوله إذ مفاد الحمل ومصادقه هو الاتحاد بين المفهومين المتغيرين وان كان عرضيًا كماشي بالنسبة الى الانسان و مراده ان الحمل المتعارف تحققه مشروط بهذين الشرطين اى الاتحاد فى الخارج والتغير فى المفهوم،

وقوله «وما به المغايرة» يعنى الماهية «غير ما به الاتحاد» يعنى الوجود، فلولو الوجود لامتنع الحمل بالحمل المتعارف لأن الموضوع والمحمول كلّ منهما مركب من وجود و ماهية والتغاير بالماهية لان التمايز انما يتحقق بها فينحصر الحمل فى الاولى الذاتى الذى يتحد فيه الموضوع والمحمول بحسب الخارج والذهن والتغاير المعتبر فى الحمل المتعارف يصدق بدلالة اختلاف اللفظين او بالتقدير مثل قولك زيد زيد فان المعنى المقدر للمغايرة هو قولك زيد المذكور زيد المعلوم او بالعكس كقولك زيد المعلوم زيد المذكور هذا مفاد كلامه وهو على ما هو معروف بينهم صحيح ولكن لقائل أن يقول من اين يلزم من كون موجودية الاشياء نفس ماهيتها امتناع الحمل الشائع (الشائع ظ) فما المانع من ان تكون ماهيات الاشياء موجودة بنفسها ويحمل بعضها على بعض ويحصل الشرطان كما تقولون فى الوجود بان الماهيات مجهولة الاسامى و شرحها انها ماهية كذا و ماهية كذا فيتحدان باعتبار نفس الماهية و حقيقتها و يتغايران فى الذهن باعتبار ماهية كذا فالأتحاد باعتبار نفس الماهية و حقيقتها و يتغايران باعتبار ما ينسب اليهما فلا يلزم بهذا امتناع الحمل فلا يلزم وجود الوجود.

قال : « و الى هذا يرجع ما قيل ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الخارج و

المغايرة في الذهن فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية لم تكن جهة الاتحاد مغايرة لجهة المغايرة واللازم باطل كما مر والملزوم مثله ، بيان الملازمة ان صحة الحمل مبناه على وحدة ومغايرة ما اذ لو كان هناك وحدة محضة لم يكن حمل و لو كان كثرة محضة لم يكن حمل فلو كان الوجود امراً انتزاعياً تكون وحدته وتعدده تابعين لوحدة ما اضيف اليه وتعدده من المعاني والماهيات و اذا كان كذلك لم يتحقق حمل متعارف بين الاشياء سوى الحمل الذاتي و كان الحمل منحصراً في الحمل الذاتي الذي مبناه الاتحاد بحسب المعنى .»

اقول : هذا الكلام معناه ما تقدّم قبله و متفرع عليه و تكرير له و قوله « فلو لم يكن الوجود شيئاً غير الماهية لم تكن جهة الاتحاد مغايرة لجهة المغايرة » قد قلنا لو قال قائل انه لم يكن الوجود موجوداً و انما ماهيات الاشياء وجدت بنفسها و هي حقيقة واحدة قد وضع الاسم لها و ماهيات الاشياء مجهولة الاسامي شرحها ان يقال ماهية زيد و ماهية الفرس الى اخر ما احتج به في الوجود حصل الاتحاد بين الماهية التي (هى . خ ل) موضوع و التي هى محمول و المغايرة بينهما في الذهن بما هو شرح اساميهما بما تضاف اليه كما قيل في الوجود فلا يلزم شىء مما ذكر على تقدير عدم الوجود فتدبر .

قال : « الرابع لو لم يكن الوجود موجوداً لم يكن شىء من الاشياء و بطلان التالى يوجب بطلان المقدم بيان الملازمة ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود فهى معدومة و كذلك اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود و العدم فهى بذلك الاعتبار لا موجودة و لا معدومة فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته لم يكن ثبوت احدهما للاخر فان ثبوت شىء لشىء او انضمامه اليه او اعتباره معه متفرع على ثبوت المثبت له او مستلزم لوجوده فاذا لم يكن الوجود في ذاته موجوداً و لا الماهية في ذاتها موجودة فكيف يتحقق هناك موجود فلا تكون الماهية موجودة » .

اقول : هذا هو الاستشهاد الرابع على كون الوجود موجوداً و حاصله هو عنوانه ان الوجود لو لم يكن موجوداً لم يوجد شىء من الاشياء و لا ريب في

وجود الاشياء فيلزم ثبوت الوجود وقوله « و بطلان التالى يوجب بطلان المقدم فيه انه انما يوجبه مع التلازم بينهما و المانع للدليل يمنع الملازمة لجواز ان تكون الاشياء موجودة بانفسها لا بشيء اخر و اذا قطعنا النظر عن الاصطلاح حققنا هذه الدعوى لا نا نقول انت تريد بالوجود للشىء نفس مادته او ما به المادة فان اردت به نفس المادة ارتفع النزاع و ان اردت به ما به المادة فنقول تريد بما به المادة شيئا مفارقاً للشىء بمعنى انه ليس من حقيقته و انما هو شىء تقوم به الشىء تقوم صدور و تعنى به الفعل كحركة يد الكاتب لم تقوم الكتابة بها الا تقوم الصدور و الا فالكتابة انما تقوم بالمداد و الصورة و لم تقوم بها تقوم ركن فان اردت هذا ارتفع النزاع و ان اردت بالوجود ما به يتقوم الشىء تقوم ركن او تقوم كل و لا مادة و لا صورة و انما هما عرضيان فدون ذلك خرط القتاد لان زيدا حيوان ناطق و الفرس حيوان صاهل فحيوان مادة و الناطق صورة نوعية و الصاهل صورة نوعية و زيد مركب من حصه من الحيوان و هى مادة حقيقته و من حصه من الناطق و هى صورتها فحقيقته مركبة منهما لا غير و ليس شىء من حقيقته غيرهما اتفاقاً فاين الوجود يا قائلين بانه حقيقة كل شىء الا ان تقولوا هو المادة و الصورة و لانغنى بحقيقته و ماهيته الا ما به التحقق و فى الحقيقة مع قطع النظر عن الاصطلاحات ليس حقيقة الشىء و ماهيته و كنهه و هويته الا شيئاً واحداً و هذه كلها تصدق على شىء واحد و هو مجموع المركب منهما اى من المادة و الصورة صدقاً بالمطابقة و يصلح الجواب بذلك عن السؤال بما هو على جهة الحقيقة فان ادعيت ان شيئاً من حقيقة زيد غيرهما فعلى المدعى البيان على جهة العيان كما قلنا لكم لا بمفاهيم العبارات و القضايا التى اذا تحققها العاقل لم يجد الا شعريات و تخيلات منتزعة من دلالات الالفاظ على حسب الافهام الاكسائية التى تخالف مقتضى الفطرة اذ لو كان حبس فهمه على مقتضى الفطرة لما قال ان حقيقة زيد هو الوجود و هو غير المادة و الصورة مع انه يقول ان حد زيد الحقيقى حيوان ناطق فافهم ،

و قول المصنف فى بيان الملازمة فى دليله « ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها

مجردة عن الوجود فهي معدومة» صحيح اذا اراد بالوجود ثبوتها وتحققها فانه بهذا المعنى صحيح وكذا لو اراد به المادة لان المعدوم معدوم وان اراد انه شيء اخر حقيقة مستقلة سواء اتحدت به ام استندت اليه مغاير لها في الحقيقة فليقائل أن يقول ما هو قل سمّوهم فما المانع من كونها موجودة بنفسها كما قلتم في الوجود على أن قوله وكذا اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم يشعر بان الوجود يراد به المعنى المصدري فانه بمعنى لا موجودة ولا معدومة ولا شك ان كل شيء لا موجود ولا معدوم فانه لا موجود ولا معدوم فان المراد به المعنى المصدري،

وقوله «فلو لم يكن الوجود موجوداً في ذاته لم يكن ثبوت احدهما للآخر» كالاول فانه اذا كانا موجودين بانفسهما ثبت احدهما للآخر،

وقوله «فاذا لم يكن الوجود في ذاته» الخ، جوابه اذا قلنا بأن ماهية الشيء اذا وجدت بنفسها تحقق ذلك الشيء الموجود، والحاصل ان صحة كلامه في هذا الاستشهاد مبنية على كون المراد من الوجود المعنى المصدري او المادة ان اراد غيرهما لم يصح منه شيء والمعروف من مذاهبهم أن الوجود غير المادة وهو واتباعه يريدون به غير المادة وغير المعنى المصدري.

قال: «وكل من راجع وجدانه يعلم يقينا انه اذا لم تكن الماهية متحدة بالوجود كما هو عندنا ولا معروضة كما اشتهر بين المشائين ولا عارضة كما عليه طائفة (طائفة ظ) من الصوفية فلم يصح كونها موجودة بوجه فان انضمام معدوم بمعدوم غير معقول وايضا انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود احدهما او عروضه للآخر او وجودهما او عروضهما لثالث غير صحيح اصلا فان العقل يحكم بامتناع ذلك».

ابن قول: ان الاتحاد قد يطلق ويراد (به . خل) شيء واحد اختلف اسماءه او مفهومه او شيء صار شيئا اخر او شيئا صار شيئا واحداً اما بالمزاج او الانقلاب او كون الشئ شيئا واحداً موجوداً من غير زيادة ولا نقص ولا انقلاب هذا الاتحاد الذاتي والصفاتى الاتحاد فى الصفات بين شيئين

فالأول كالمترادف كآسد وسبع والمراد هو المعنى الواحد.

والثاني كما فى الصفات الثبوتية.

والثالث بالانقلاب كالماء يصير هواء.

والرابع كغذاء الشجر من الماء والتراب.

والخامس كالعناكب فى بيت الزنبور تنقلب زنبوراً.

والسادس ان يكون شيئا شيئا واحداً من غير مزاج ولا امتزاج ولا

انقلاب فى شىء منهما ولا زيادة ولا نقصان واحال هذا الاكثرون وما ذكره المصنف فى اتحاد الماهية بالوجود،

ان كان من الاول اتحاد المفهوم ومن الثانى يتعدّد المفهوم ومن الثالث يتحد المفهوم مع ملاحظة الاتحاد ويتعدّد بالتحليل وكذا من الرابع والخامس وفى هذه الخمسة يكون بازاء المفهوم تعدّد او اتحد أمر متحقّق خارجى فى الماضى او الحال ولا كذلك الوجود والماهية عنده والآلتساويا واما السادس فمن احاله استراح ومن جوزه قال كما نقل عن الحسين بن منصور الحلّاج سبحانى ما اعظم شأنى والمصنف فى التوحيد لا يثبت اثنين شيئا واحداً ائما يثبت واحداً يسمّى باسمين باعتبارين وهذا الاتحاد بين الوجود والماهية عنده بهذا المعنى ويلزمه المفهومان اما مفهوم الوجود الكلى بازاء فرد خارج فقائل به ومحتجّ به كما تقدّم واما مفهوم الماهية فهو يقول الموجود الخارجى هو الوجود لا غير ويلزمه انه ليس بموجود فى الخارج وائما هو مفهوم والمفهوم امر اعتبارى عدمى وكلامه فى التحقّق وعدمه فرع عليه، هذا كلامنا لما راجعنا وجداننا واذا تكلمنا على عبارته فمفادها ان الوجود فى الخارج هو الماهية والماهية هى الوجود الا ان الوجود يقال له الوجود لما تقدّم من قوله ان الماهية تصدق عليه فى الخارج ولا يقال له الماهية لانه لا يصدق عليها لا خارجاً ولا ذهناً لحكمه بالمغايرة ذهنياً وهذا طريق معروف عند اهل التصوف ولقد قال عبدالكريم الجيلانى فى كتابه الانسان الكامل فى هذا المعنى :

صحّ عندى انّها عدمٌ      مذ غدتّ بالوجود مُشتهرّه

قد يراها الخيال من بُعدٍ      قُدِّرَتْ في الخيال مقتدره  
لم تكن غير حائطٍ نُصِبَتْ      لك فيها الكنوز مُدْخَره  
اناذك الجدار وهي له      كنزه المختفي لاختره  
فاتخذها تصوُّراً شَبَحاً      وهي رُوحٌ لها لِتَغْتَبِرَه  
اكمل الله حُسْنَهَا فَعَدَتْ      بجمال الإله متشيره  
لم تكن في سواه قائمة      فافهم الامر كي ترى صوره

وهو يشير الى الماهية التي هي الغير ولهذا قال بعض محققهم : و الماهية هي المسمّاة عندنا بالعين الثابتة اذا اعتبر ثبوتها في العلم الازلي و بالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها و ظهور صورته فيها و قد تطلق الحقيقة على الماهية مطلقاً مجازاً و قول العامة ماهية الشيء ما به هو هو لا يصح عندنا على ارادة ما يحققه في نفسه بل هي نوعية و الشيء ما له التحقق انتهى ، و قد قال هذا قبل هذا الكلام : و ما به التحقق و هو الوجود عندنا بالحقيقة و ان اطلقناه على الغير مجازاً و هو واحد بالذات و الشخص و ما يقبل التحقق و هو الماهية و هي واحدة بهذا المفهوم مختلفة باختلاف ما صدق عليه هذا المفهوم انتهى ، الا ان هذا يخالف بظاهر كلامه المصنف في قوله : و بالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها ، و في قوله : و ظهور صورته فيها ، و في قوله : و ما يقبل التحقق و هو الماهية ، و يوافقه و يخالفه معاً في قوله : مختلفة باختلاف ما صدق عليه هذا المفهوم و ان كانا في الارادة متفقين يسقى بماء واحد ،

و قوله « و لا معروضة كما اشتهر بين المشائين » و كذلك المتكلمون لارادتهم من الوجود في الحقيقة المعنى المصدري و ان الشيء هو الماهية و ان اختلفوا فيها هل هي مجعولة ام لا ام ثابتة قبله ،

و قوله « و لا عارضة له كما عليه طائفة من الصوفية » لان منهم من يقول بالاتحاد كما يقول المصنف و منهم من يقول بان الشيء هو الوجود و هو ذات



الله تعالى او فعله على خلاف بينهم و الماهية عارضة له لانها حدود مراتبه كالمقسّمات او المشخصات و المعينات متحققة بتحقيقه او موهومة فان هذين الوجهين و ان لم يرتضهما الا انهم وافقوه على عدم تحققها بنفسها و هو يقول اذا كانت ليست موجودة الا بالوجود على الاراء الثلاثة فلو لم يكن الوجود موجودا لم يوجد شيء لان الامر دائر بينهما امتنع وجود الاشياء من قبلها لا للاشياء و لا لها تعين كون الوجود موجوداً و قد سمعت مراراً ان هذه الادلة مبنية على المصادرة لانه ان اراد به الوجود الحق تعالى صح بلا كلام و ان اراد به المخلوق على نحو ما ذكرنا مراراً من انه هو المادة و الصورة اتحد مع الماهية و تعدد المفهوم في التحليل الذهني و ان اراد بهذا المخلوق المعنى المصدري ارتفع النزاع،

فان قلت يعني بالوجود امر الله الذي به قوام الاشياء كما قال سبحانه و من اياته ان تقوم السماء و الارض بامره و قال الصادق عليه السلم في الدعاء كل شيء سواك قام بامرك، و لا ريب ان ذلك اما الفعل او الوجود و لا جائز ان يكون الفعل كما قررت لان الاشياء تتركب منه و لا يكون هو الاشياء كما هو رأى ضرار و اصحابه الذين زعموا ان ارادة الله تأكل و تشرب و تنكح و تحيي و تموت فلم يبق الا ان تقوم الاشياء به تقوم صدور و ليس بمراد المصنف فلم يبق الا الوجود و هو ذات لا عرض على ما تعترف به انت،

قلت انا معترف بان امر الله الذي به قام كل شيء قيام الركينة هو الوجود و لكن ليس مرادى منه و من قيام الاشياء به حيث تذهب لاني قد اشرت سابقا الى مرادى و الآن اشير اليه لئلا يلتبس الحق بالباطل فاقول اعلم ان اول ما صدر عن فعل الله سبحانه الراجع هو الامكان لانه عز و جل كان و لا شيء معه و كان

<sup>١</sup> جدير بالذكر انا وجدنا في النسخة المخطوطة التي صححها المصنف (اع) بيده الشريفة صفحتين تقريباً من قوله «قررت لان الاشياء...» الى قوله «اعنى الكون في الاعيان» قد خط عليها و يبدو انه اريد حذف هذين الصفحتين و ما ندرى انه هل هذا من تصحيحات المصنف ام من غيره و لما لم تكن هذه العبارات محذوفة في النسخ المطبوعة تركناها هنا ايضاً و الغرض نقل ما شاهدناه في النسخة المصححة.

عالمه ولا معلوم وقادراً ولا مقدور وسميعاً ولا مسموع وبصيراً ولا مبصر و  
ذاكراً ولا مذكور فحدث الفعل بنفسه ولا يتقوم إلا بمتعلق فالفعل ومتعلقه أول  
الامكان ولا أول له محدث غير ذاته فكأن تعالى من نفس ذات فعله الامكانات  
لجميع الاشياء لكل جزئي امكان كلّي اضافي لا يتناهى وهذا هو العلم بالاشياء  
السابق (على . خ ل) المشيئة اى المشيئة الكونية وهو العلم الذى لا يحيطون بشيء  
منه إلا بما شاء منه بالمشيئة الكونية ثم شاء بمشيئته الكونية تكوين ما شاء ممّا شاء  
امكانه فأول كائن عن فعله التكويني هذا الوجود وهو الماء وهون والقلم وما  
يسطرون وهو الحقيقة المحمدية فقسمه بقاسم محبته اربعة عشر جزءاً بجهات  
قابليته ثم خلق من صفته وجوداً دون ذلك كما خلق من صفة جرم الشمس نوراً  
اشرق على القوابل للنور وهى الكثيفة كالارض وما عليها والكواكب وهذا  
نور اشتق من صفة النور الاصلى فخلق منه الانوار الاربعة العالين الذين  
لم يسجدوا لادم عليه السلم ثم خلق من شعاعها انوار الملائكة الكروبيين  
المسمين بملائكة الحجب وهكذا الى الثرى كل سافل خلق من صفة العالى  
فترامت المراتب الى الثرى قبولاً وعكوساً وافراد كل مرتبة لكل فرد منها  
حصّة هى مادته و حصّة من هيئتها هى صورته و كل ما فى هذه المرتبة من نوعى  
الحصتين قائمة بما فوقها قيام صدور و كل فرد منها قائم بمادته و صورته قيام  
ركنيتي و بوجهه من المرتبة التى فوق مرتبته قيام صدور فهذا معنى ان كل شيء  
قام بامرّه وهذا معنى القيومية فى كل شيء ، فخذها هدية منى اليك بقوة و كن  
من الشاكرين فانك لا تنظر بمثلها من غير كتبى ورسالتى (رسائل . خ ل) على  
هذا النحو الصافى التقى وافهم مرادى من قيام الصدور انه كقيام الكلام  
بالمتكلم مع انه قائم فى الهواء و كقيام نور الشمس بها مع انه قائم بالجدار  
فالذى تقوّم به زيد ان كان بما فوق رتبته فهو قيام صدور وان كان بما فى رتبته  
فهو كل وجود رتبته او حصته منها فان كان كل وجود رتبته فهو قيام صدور اذ  
يلزم من هذا انه كلّ فى زيد و كله فى عمرو و كله فى الفرس ولا يعقل إلا  
بمظاهره لا بذاته وان كان حصّة منها فان كان عارضاً صدق قول المشائين وان

كان معروضا صدق قول الصوفية وان كان جزءاً من حقيقة زيد فان كان هو المادّة جاء الحق وان كان غيرها و غير الصورة بطل الحق المتفق عليه بان زيدا عبارة عن الحيوان الناطق لا غير فكم اكرّر الكلام وارّدده للافهام ،

فَقُولُهُ «فَانَّ انضمام معدوم الى معدوم غير معقول» هذا غير معقول اى غير صحيح فى العقل لانه مصادرة حتى يثبت انها عدم بالدليل الكشفى الحقيقى لا المُدَّعى فان جميع استدلالاته هى التى نفاهها أولاً من الابحاث الحكمية والتخيلات الصُوفية لانه انما يكون معقولا اذا كان وجودها غير معقول بدون الوجود على المعنى الذى قرّره واما على فرض انها غير موجودة تكون معدومة فلا شك فيه ،

و كذا قُولُهُ «انضمام مفهوم بمفهوم من غير وجود احدهما او عروضة للآخر او وجودهما او عروضة لثالث غير صحيح أصلاً» فان القول بوجوده للشيء غير ما يصدق عليه حدّه المتعارف بحصة الجنس القريب و حصة الفصل لم يثبت الا على نحو ما قررنا سابقاً من ان الوجود إما المعنى المصدري اعنى الكون فى الاعيان كما<sup>١</sup> هو معنى الوجود عند العامة او حقيقة الشيء التى هى مجموع ركنى ماهيته من المادّة والصورة وهذا هو الذى صدر عن فعل الله و اختراعه و لم يصدر عن الله غير الوجود و هذان الركنان اللذان هما حقيقة ان كانا هما الفائضين عن فعل الله فهما الوجود و ان لم يكونا الوجود فقد فاض عن فعله غير الوجود و لم يقل به احد و ان كانا غيره و لم يكونا فائضين عن فعله تعالى فهما قديمان على ان الله سبحانه هو الذاكر قبل المذكور فاذا وجد المذكور ذكره بما هو عليه من الحقيقة فهل يذكره بوجوده ام بغير وجوده فاذا قلت بوجوده قلنا بوجوده الذى هو حقيقته ام لا فان قلت بالذى هو حقيقته قلت حقيقته ما حدّه الحقيقى شرحه و تفصيله و ليس غير المادّة ،

و قُولُهُ «فان العقل يحكم بامتناع ذلك» يحكم العقل بامتناعه .

<sup>١</sup> الى هنا محذوف فى النسخة المصححة .

قال : « وما قيل بان موجوديّة الاشياء بانتسابها الى الواجب الوجود فكلام لا تحصيل فيه لان الوجود للماهية ليس كالبنوة للاولاد حيث يتصفون بها لاجل انتسابهم الى شخص واحد وذلك لان حصول النسبة بعد وجود المنتسبين و اتصافها بالوجود ليس الا نفس وجودها قال بهمنيار في التحصيل انا اذا قلنا كذا موجود فانا نعني امرين احدهما انه ذو وجود كما يقال ان زيدا مضاف وهذا الكلام مجازي و بالحقيقة ان الموجود هو الوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة » .

اقول : لما قرّر مذهبه بان الوجود متحد بالماهية خارجا وان تغاير افي ذهن و اخذ في الاستشهاد على ثبوت الوجود للاشياء بوجوه منها ما ذكره في هذا الاستشهاد من انه لو لم يكن موجوداً لم يكن موجود قطّ و ذكر مذهبه بالاتحاد ذكر مذهب المشائين و الصوفية و القائلين بالانتساب لثلاث ارادات في ذكر هذه المذاهب :

احديها ان الكلّ ينسبون الموجودية للاشياء الى الوجود و لا ينسب احد منهم وجود الاشياء انفسها و الا لزم ما قرّر سابقاً و ان اختلفوا في الوجود ما هو بكونه عارضا لها او معروضا او بانتسابها الى جاعلها او هو الهّها و خالقها .  
و الثانية ان ظاهر كلام هؤلاء ليس بصحيح بل هو ظاهر البطلان .

و الثالثة ان مرادهم لعله هو كون العارضية او المعروضية ليس بحسب الخارج بل باعتبار ذهني و ان الكلّ منهم قائل بالاتحاد الخارجى فيكون النزاع لفظيا و لهذا قال فلم يصح كونها موجودة بوجه يعنى لم يكن وجودها كما قلنا و لا كما يقولون هؤلاء فهذه الارادات تعرّض لذكر اقوالهم و ذكر كلام القائلين بالانتساب و ابطله كما سمعت الا ان ابطاله راجع الى ظاهر اللفظ لان المصنف يؤوّل مذاهب المتألهين من الصوفية الى مذهبه فقال في ابطال ظاهر كلام اهل الانتساب ان كلامهم لا تحصيل فيه لان الوجود للماهية ليس كالبنوة للاولاد الخ ، يعنى ان الانتساب ظاهره ان يوجد المنتسبان قبل الانتساب لانه متفرع على وجودهما و الماهية ليست موجودة قبل اتصافها بالوجود ليصح انها موجودة

بانتسابها اليه بل اتّصافها بالوجود نفس وجودها بخلاف البنية للاولاد ولقائل ان يقول انّ التمثيل مستقيم فان البنية مساوقة لوجود الاولاد في وجودها في الخارج لانا لانريد بالبنية نفس وجودهم وانما نريد المساوقة التي هي تمثيل للدليل فان انتساب الاشياء اليه تعالى مساوق لوجودهم فاما ان يكون وجوداتهم عين انتساباتهم اليه تعالى او غيرها فان كانت غيرها انتقضت ادلّته في اتّحاد العاقل بالمعقول كما يأتي وان كانت وجوداتهم عين انتساباتهم اليه تعالى كما قرّره العارفون في علمه تعالى بالاشياء بالعلم الاشرافي الحضورى فان حضورها لديه عين انتسابها وليس لها وجود يعقل قبل ذلك الحضور الذى هو نفس الانتساب واثبات موجوديّتها انها عين انتسابها اليه عز وجل متحقق بعين ما استدللّ به فيما بعد من اتّحاد العاقل بالمعقول وما قاله بهمنيار نقول به ونلتزمه على نحو ما اقرّره لك من قوله «ان الموجود هو الوجود» ومعنى كون التزامنا بذلك مشروطا بكونه على ما اقرّره انى اقول انّ الوجود الذى هو الموجود هو الوجود المخلوق والوجود الحق تعالى هو الموجود الحق عز وجل ولا اتّحاد بين الوجودين ولا الموجودين ولا يطلق شىء من احدهما على شىء من الاخر لافى الذات ولا فى الصفات ولا الافعال ولا العبادة واما الاسم اللفظى فموضوع فى الوجود الواجب تعالى بازاء عنوان توحيده ومعرفته وهو شىء خلقه الله سبحانه وصفاً لمعرفته وصف استدلال عليه لا وصفاً يكشف عنه تعالى وهى (هو. خ) ليس كمثله شىء ولا لعرف الله سبحانه بذلك الشىء الذى فرض انه مثل لعنوانه وفى الوجود الحادث موضوع بازاء ذلك الوجود الحادث وليس بين العنوان والحادث اشتراك معنوى لانه بوضعين مختلفين الاول حقيقة والثانى حقيقة بعد حقيقة ومرادنا بقولنا حقيقة بعد حقيقة انّ الثانى يجوز اطلاق المجاز عليه باعتبار المعنى فى جهة العلية والمعلولية فى الذوات او الصفات او فيهما لا باعتبار ان الوضع للاول والثانى استعمل اللفظ الموضوع للاول فيه لعلاقة بل الوضع الثانى وضع اول ايضاً ولا اشتراك لفظى لانا نشترط فى الوضع المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى بان يكون بين مادة اللفظ ومادة

المسمى مناسبة ذاتية و بين هيئة اللفظ و صفة المعنى كذلك و هذا الاعتبار متحقق بالوضع بازاء الوجود الحادث و اما فى العنوان فلا تتحقق المناسبة الا من باب التفهيم و التعبير و ليست ذاتية و الا لكان لذلك العنوان مثل و لو فى جهة ما فيلزم ان يكون الله سبحانه يعرف بذلك و هو باطل لان الله عز و جل قال فى كتابه العزيز ليس كمثله شىء فلو كان للدليل عليه شبيه او مناسب بجهة ما لعرف به ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا فافهم ان كنت تفهم فلم يبق بينهما الا نسبة الاشتراك فى تسمية التعبير و التفهيم خاصة فلذا قلنا انه حقيقة بعد حقيقة ،

و على هذا و مثله مما ذكرنا سابقاً و نذكر انا اذا تكلمنا فى الوجود فاثما نعى به الوجود المخلوق و على هذا فنقول بظاهر كلام بهمنيار و لانقول بمراده و لا بمراد المصنف منه لانه يريد به الوجود الحق او الوجود المطلق فالوجود المخلوق هو الموجود المخلوق و ليس له حقيقة الا ذاته و لهذا قال امير المؤمنين صلوات الله عليه : انتهى المخلوق الى مثله هـ ، و قول بهمنيار الحكيم : انا اذا قلنا كذا موجود فانا نعى امرين احدهما انه ذو وجود كما يقال زيد مضاف و هذا الكلام مجازى هـ ، مقرر للامر الثانى بان الموجود هو الوجود و ان لحاظ المغايرة مجاز فيحمل على المعنى العامى اى الكون فى الاعدان ، و كذلك قوله « كما ان المضاف هو الاضافة » و هذا شاهد للقول بان الوجود هو الانتساب الى الواجب ،

و اما قولى بانى لا اقول بمرادهم فلانهم يزعمون بان الوجود موجود متأصل فى الخارج جزئى<sup>١</sup> حقيقى ليس فيه لذاته جهة تعدد بوجه ما و هو الوجود الحق تعالى ليس كما يريدون لانهم يريدون بان الموجودات وجدت بنسبتها الى الوجود الحق تعالى و ان لم يكن الوجود فيه مستندين الى ان صدق المشتق على شىء لا يقتضى قيام مبدأ الاشتقاق به فان صدق الحداد مثلا انا هو

<sup>١</sup> قولى جزئى لا اريد به ما يقابل الكل لانه تعالى ليس جزئيا بهذا المعنى و لا كلياً لانهما صفة الحادث و انما اريد بالجزئى المتشخص بذاته اى المتميز لا المتشخص بالمشخصات فان هذا حادث فافهم . منه (اعلى الله مقامه) .

بسبب كون الحديد موضوع صناعة ذلك الشخص وهذا يُشعرُ بأنّ الوجود لم يرتبط بشيء من الممكنات لانه عندهم شيء واحد جزئى بسيط حقيقى و هو الله تعالى ،

وانا اقول مثلاً بانّها موجودة بنسبتها اليه تعالى وتلك النسبة هي عين وجوداتهم وهي وجودات متكررة اذا نسبتها بعضها من بعض وجدت مراتبها مختلفة كلّ سافلةٍ شعاعٍ للعالية على نحو ما سبق وكلّ هذه الوجودات عين الموجودات وذواتها بما انتسبت به انتساباً اشراقياً فقولى غير قولهم وان صلح اللفظ لى ولهم فى بعض الاحوال لانى اقول بهذه النسبة بهذا المعنى وهم يقولون يصح اطلاق المشتق على شيء بسبب انتساب ذلك الشيء الى مبدئه انتساباً مخصوصاً و اطلاق الوجود على الممكنات كذلك لان الوجود قائم بها نحواً من القيام بل الوجود عين ذات الواجب ولا تعدّد فيه اصلاً وما سواه من الموجودات لاجل انتسابها اليه تعالى انتساباً خاصاً صار موجوداً وتطلق عليه الموجدية ولايتوهم انهم يقولون باختلاف مفهوم الوجود فى الواجب و الممكن فانهم يطلقون الموجود على الواجب ايضا اذ ذاك اختلاف فى المصداق دون المفهوم ويجوز ان يكون المصداق مختلفاً مع كون المفهوم واحداً فى الجميع كما سيجىء والحاصل انهم يقولون بوحدة الوجود دون الموجود على الوجه الذى مرّ، انتهى ما نقل من معنى كلامهم ، والمصنف نقل كلام بهمنيار مستشهداً به لتوافق الارادتين واتّحاد المرادّين ،

وربّما جمع بين مذهب المصنف ايضا ومذهب اهل الانتساب بان المراد بالانتساب هو الوجود الارتباطى التعلقى وهو قد قال ان جميع الوجودات الامكانية هي عين التّعلقات والارتباطات فصّرّح هو بالمراد وهم عبّروا عنه بالانتسابات فلذا قالوا بان تلك الانتسابات مجهولة الكنه والحقيقة كما قال هو ان الوجود مجهول الحقيقة وانما اعترض على ظاهر كلامهم كما تقدم وان كان مراده مرادهم وما توهم من ان صريح قولهم ان الماهية اثر الجاعل وان اطلاق المشتق على شيء لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به ينافى مراد المصنف يعارضه

قولهم ان الجاعل هو الماهية يوافق قول المصنف تبعاً لمحققى مشائخ الصوفية و كبارهم من ان الجاعلية و المفعولية فى الحقيقة يرجعان الى تطورات المبدأ الاول فى مراتب مظاهره و اطواره فى شؤونه و قولهم ان اطلاق المشتق لا يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق به مع قولهم و اطلاق الوجود من هذا القليل قيل يريدون بمبدأ الاشتقاق الوجود المطلق و لا ريب انه من حيث هو مطلق لا يكون مقيداً بالقيام بها و انما القائم نحواً من القيام طور من اطواره فتتفق الارادتان، و المعروف من مذاهب الاوائل من اساطين الحكماء الذين اخذوا عن الحكمة السماوية التى نزل بها الوحي على انبياء الله عليهم السلم انهم وافقت عباراتهم عبارة من تأخر عنهم الا انهم يريدون منها معنى يوافق الحق لانهم يريدون بان الوجود القائم بها نحواً من القيام اى مما يسمى قياماً لغة فى كل شىء بحسبه و هو طور من اطوار الحق سبحانه اى من اطوار ظهوراته بافعاله و مفعولاته فالاولا يريدون انه تعالى يظهر بفعله و مفعوله الظهور الفعلى و هو على حاله قبل فعله و مفعوله و بعدهما لم يتحول من حال الى حال و لا تبدل عليه الاحوال و لا يعتريه التغير و الزوال و لم ينتزل من رتبة الذات الى رتبة الافعال و انما معنى ظهوره بهم اظهاره لهم بهم و هى الظهورات الفعلية و المفعولية و عبارتهم السابقة تصدق على هذه المعانى و اما من تأخر عنهم فاخذوا العبارة بعينها بان ذلك طور من اطوار ظهوراته كما قال الاولون و ارادوا به انه تعالى يظهر بذاته فى افعاله و مفعوله و ان الجاعل هو المجعول و العاقل هو المعقول و الفاعل هو المفعول و قالوا الذات واحدة و النقوش كثيرة و يقول شاعرهم من اتباعهم :

كل ما فى عوالمى من جمادٍ      و نباتٍ و ذات رُوحٍ مُعَارِ  
صُورٌ لى خلعتها فاذا ما      زلثها لا أزولُ و هى جوارى  
انا كالثوبِ ان تلونَتْ يوماً      باحمرارٍ و تارةً باصفِارِ  
فاذا اجمل هؤلاء فى عباراتهم ربّما وافقت ما اجمل الاوائل و اذا صرّح كلّ بمراده افترقوا فغرب الاوائل و شرّق الاواخر و كل ميسر لما خلق له و كلّ



عامِلٌ بعمله والى الله ترجع الامور وانّ فى كلماتهم لمستفضعاتٍ (لمستفضعاتٍ . خ ل) من الامور لو تصدّيتُ لكشف ما فيها من المنكرات لرأيت ما تضيق به الصدور ولا تسعه السطور وانهم ليقولون منكرا من القول وزوراً وان الله لعفو غفور لمن لم يستمر على حاله من بعد ما تبين له الهدى .

قال : «الخامس انه لو لم يكن للوجود صورة فى الاعيان لم يتحقق فى الانواع جزئى حقيقى هو شخص من نوع وذلك لان نفس الماهية لاتأبى عن الشركة فى كثير وعن عروض الكلية لها بحسب الذهن وان تخصصت بالف تخصيصٍ من ضم مفهومات كثيرة كلية اليها فاذن لا بد ان يكون للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة امراً متشخصاً لذاته غير متصور الوقوع للكثرة ولا معنى بالوجود الاً ذلك الامر فلو لم يكن متحققاً فى افراد النوع لم يكن شىء منها متحققاً فى الخارج هف » .

اقول : قوله « لو لم يكن للوجود صورة فى الاعيان » المراد بالصورة مطلق الحصول فانه فى الظاهر صورة الوجود يعنى اثره الدالّ عليه ولا يريد به الصورة المعروفة المشتملة على الحدود لان البساطة الحقيقية تنافىها يقول لو لم تكن فى الخارج للوجود ما يدل على تحققه فى الخارج بان تكون اشياء موجودة فى الخارج لا يجوز ان يستند وجودها الى نفسها على ما قرره سابقاً مثل قوله : اذ لو كانت موجودة الاشياء بنفس ماهيتها لا بامر خارج لا تمتنع حمل بعضها على بعض والحكم بشىء منها على شىء ، وامثاله وقد تقدم بما فيه لم يتحقق فى الانواع اى فى كل نوع من الانواع جزئى حقيقى بحيث يكون شخصاً من نوع منها لانه اذا لم يتحقق من جهة الوجود الذى يتحقق بنفسه وذاته فى الخارج لا بشىء غيره فإما ان يتشخص ويتحقق بنفسه وهذا شىء للوجود لاله او بامور اعتبارية وهى ليست موجودة فلا توجد غيرها او بنفس الماهية وهى بدون حقيقة الوجود لا وجود لها الا فى الذهن وهى كلية لا يمتنع من وقوع الشركة فيها بين كثيرين وتعرض لها الكلية لانها المفهوم الذهنى العام ولو فرض لها ضمّ كليّات كثيرة بينها بنسبة بعضها الى بعض العموم والخصوص مطلقاً او من

وجه به حيث يتخصّص جهة عموم بعضها بجهة خصوص بعضٍ كالطائر الولود<sup>١</sup> لم تنخلع عن العموم فلا يتشخص بنفسها جزئياً فلا بد له من امر زائد على طبيعة نوعه متشخص في الخارج بنفسه يمتنع وقوع الشركة فيه للكثرة لذاته ليكون ذلك الفرد الجزئي البارز من نوعه بذلك الزائد متشخصاً وذلك الامر الذي به تشخص الجزئي هو الوجود هذا مراده من معنى كلامه و اقول ان المشخصات التي بها يتشخص الفرد الواحد من النوع ليست من نوع الذوات التي هي المواد وانما هي من نوع الهيئات لانها من قبيل الحدود وان كانت جزءاً من الماهية باعتبار كونها من متممات القابلية ولها ماهيات كلية لكل حدٍ مشخص ماهية هو حصة منها مجموع "مبتدأ" تلك الحصص فصل "خبر" يتميز به نوع ذلك الجنس الذي منه حصة تتقوم بذلك فهيولى المواد اجناس وهيولى الفصول اجناس مثلها سُلِخت<sup>٢</sup> في الحقيقة من هيولى الاجناس وان كانت حصص الاجناس تتقوم بالفصول تتقوم اختصاص وتعين فالماهية النوعية التي تكون مادة الجزئي الخارجى حين تحققه في الخارج منها كلية عامة وهي التي من نوع الذوات كما ذكرنا قبل والحصة المأخوذة لزيد او لعمر و منها ذاته التي هي وجوده عندهم ومقبوله و الماهية النوعية التي تكون صورة الجزئي الخارجى حين تحققه في الخارج منها كلية عامة وهي التي قلنا انها من نوع الهيئات والحصة المأخوذة لزيد او عمرو منها هي ماهيته وقابليته والمشخصات للفرد الجزئي في الخارج حدود للحصة الوجودية المادية كل حدٍ حصة من ماهية كلية مجموع تلك الحدود فصل لنوع وهي لكل فردٍ من افراد ذلك النوع ولكنها تختلف في اجزائها و جزئيات جزئي منها بالشدة والضعف والقلة والكثرة في المرتبة والجهة والمكان والوقت وفي ترتيبها الوضعى فلذلك اختلفت افراد النوع في اكثر احوالها وصفاتها ومراتبها وآجالها مع استوائها في نوعها فكل

<sup>١</sup> الطائر الولود هو الخفاش ١٢٠

<sup>٢</sup> سلخت اى اشتقت لانها خلقت من المواد . منه (اعلى الله مقامه) .

واحد من المشخصات للحصة الوجودية النوعية حصّة من ماهية كلية وهذه الحصة حدّ من حدود تشخص الشخص سواء اعتبرنا ذلك الحد المشخص جزءاً كما في ظاهر الحال او جزئياً كما هو في الواقع والمصنّف استدلل بوجود جزئى خارجى متشخص من ذلك الكلى العام الذهنى على وجود فرد متشخص بذاته به يتشخص ذلك الجزئى المتشخص لان الماهية الذهنية لا تقبل ذلك والا لجاز امتناعها لقبول الشركة فى كثيرين ولا يكون من انضمام امثالها اليها ولا يكون التشخص من نفسه ولا يكون الا من خارجى متشخص بنفسه وهو الوجود وهذا كلام من انحصرت مداركه فى المفاهيم لان علمه علم اخبار لا علم عيان ولو كان علم عيان لما جعل منشأ التشخيصات هو الوجود لانه ان جعله من علل الوجودات لم يكن به التشخص لان العلل (كذا) الوجودات علل فاعلية ومنها يصدر التأثير خاصة والتشخيصات من لوازم الماهية وتوابعها لانها حدودها وان جعله من علل الماهيات اثبت ما نفاه هو وغيره من ان المشخصات والحدود ليست من لوازم الوجود وانما هى من لوازم الماهية ثم ان المشخصات منها نوعية ومنها شخصية والتشخص الجزئى به تتكثر الافراد بما يلحقها من المميزات لبعضها من بعض ولا تكون من بسيطة الحقيقة ولا من متفق الحقيقة لان البسيط لا تكثر فيه والمتفق لا اختلاف فيه فلو كان الوجود منشأ للتمييز بين الافراد افراد الانواع لكان مركباً مختلف الحقيقة فحيث كان الجزئى الخارجى المتشخص بما هو خارجى متشخص متشخصاً بالحدود المختلفة كان كل حد منها حصّة من ماهية كلية كان مجموع تلك الحصص المختلفة من ماهياتها المتعددة المختلفة هو منشأ تشخص ذلك الجزئى فاستغنت تلك الهويات الخارجية فى تشخصها وتمايزها بعضها عن بعض عن الوجود لان الوجود ان عنى به الفاعل عز وجل فانما ميّزها ببعضها عن بعض لم تكن جزءاً منه ولا تنزله بذاته وجعلوا له من عبادته جزءاً ان الانسان لكفور مبين وان عنى به الوجود المصنوع فان رضى بانه مادة كل الاشياء المصنوعة وكل فرد جزء منه اى من حقيقته هو مادة ذلك الفرد و جزء من هيئته هى صورة ذلك الفرد فذلك

ما كنا نبغى وان عنى غير هذين وعلى غير ما قررنا سابقا فى بيان تقوّم الاشياء بموادها تقوّم ركنى فعليه ان يثبت العرش أولاً ثم ينقش فيها ايها الناظر فى كلامى فايّاك ان تقول هذا شىء لم يقل به احد من العلماء ولا الحكماء فان كنت مقلداً لهم فليس لنا معك كلامٌ والآفتهم وتفظن تسلم ولا تكذب بما لم تحط به علما ولما يأتك تأويله والله سبحانه ولى التوفيق .

قال : « واما قول انّ التشخص من جهة الاضافة الى الموجود الحقّ المتشخص بذاته فقد علم فسادَه بمثل ما مر فان اضافة الشىء الى شىء بعد تشخصهما جميعاً ثم النسبة بما هى نسبة ايضاً امر عقلى كلى وانضمام الكلى الى الكلى لا يوجب الشخصية هذا اذا كان المنظور اليه حال النسبة بما هى مفهوم من المفهومات وليست هى بذلك نسبة اى معنى غير مستقل واذا كان المنظور اليه حال الماهية بالذات فليست هى بحسب نفسها محكوما عليها بالانتساب الى غيرها ما لم يكن لها كون هى تكون بذلك الكون منسوبة الى مكوّنِها وجاعلِها ولا نعى بالوجود الا ذلك الكون ولا يمكن تعقله وإدراكه إلا بالشهود الحضورى كما سيّضحّ بيانه » .

اقول : وقوله « واما قول ان التشخص » الى قوله « فسادَه » قد تقدّم أنّه انما ابطال ظاهره واما باطنه يعنى مرادهم فقد حاول توفيقه مع مذهبه وهو قائل به و يأتى عن قليل بيان ما يدلّ على هذا من كلامه واما نحن فنقول بموجبه وليس كما اراد ولا كما ارادوا وقد تقدّم ويأتى ،

وقوله « بمثل ما مر » يشير الى قوله قبل فى رد كلامهم هذا فكلام لا تحصيل فيه لان الوجود للماهية (ليس . خ) كما للنبوة للاولاد الخ ، وقد تقدّم ابطال ابطاله فراجعه و اراد بمثل ما مر ان غير هذا الدليل يدل على ابطاله ايضا ولعلّه ما اراد به هنا ولذا اتى بتعليله بالفاء ليدل على ارتباطه بالاول وهذا التعليل كما تقدّم عليل ، فان هذه الاضافة للشىء الى شىء هى عين وجود نسبة المضاف فلا يتحقق قبلها كما يتوهمه المصتّف حيث اثبتّه فى احد الاعتبارين قبل النسبة بقوله « واذا كان المنظور اليه » ويأتى الكلام فيه ،

و قوله « ثم النسبة بما هي نسبة امر عقلى كلى » فيه ما تقدم مراراً من ان كل معقول فانه فى الذهن امر وجودى ظلّى انتزاعى انتزع من خارجى متحقق واما كونه كلياً فمن تعقله باعتبار ما يفهم من لفظ اسمه وهذا الشبح لا يصدق بالمطابقة على ما فى الخارج الا مع تقييده بمشخصاته والا لكانت حقيقة الجنس نوعاً كاسم الحيوان فى صدقه على زيد والفرس فانهما بهذا الاعتبار فردان من نوع لا فرداً نوعين من جنس على انه ليس كل انتزاعى كلى بل تكون الصور جزئية اذا انتزعت من جزئى فأتك اذا اردت تصوّر زيد لا تصوّر حقيقة نوعه لتكون تلك الصورة كلية ،

و قوله « وانضمام الكلى الى الكلى لا يوجب الشخصية » انا قد قدّمنا ان التشخص الخارجى ليس منشأ الوجود لكونه اعم والعام لا يخصّص تشخيصاً و انما منشأه ان تحضر فى الذهن كلية ذاتية اى مادية ويحضر معها كليات صفاتية فيأخذ حصّة من الاولى هي مادة المتشخص و يأخذ من تلك الكليات حصصاً مشخّصة هي حدود حصّة الاولى و بهذه الحصص الصفاتية يتشخص ،

و قوله « هذا اذا كان المنظور اليه حال النسبة بما هي مفهوم من المفهومات و ليست هي بذلك الاعتبار نسبية » فيه ان النسبة ان نظرت اليها من حيث هي هي فكما قال و لكننا ننظر اليها من حيث هي نسبة فهي بهذا الاعتبار نسبية اى غير مستقلة مثاله اذا تصوّرت العرض من حيث هو هو فانه ذات اما اذا تصوّرت من حيث هو عرض فانه يتوقّف تصوّره على حضور معروضه فهو اذا ذاك عرض فتصوّر تلك النسبة من حيث هي نسبة و المنظور اليه و هو المنسوب كذلك فانه لا ينظر اليه من حيث هو هو لان كل شىء نظر اليه من حيث هو هو انقطعت بهذا الاعتبار عنه نسبة الارتباط و الانتساب لافرق بين الماهيات و الوجودات و لا بين الذوات و الصفات اذ ليس هذا نظر حقيقة على ما هو عليه و انما النظر و الاعتبار الذى تنشأ عنه الاثار و تُبنى عليه الاحكام ان تنظر الشىء على ما هو عليه فتتنظر المفتقر اليه حال افتقاره و الغنى عز و جل فى غناه فتتنظر الى المنظور اليه من حيث هو منتسب لان ذلك هو ما هو عليه فى نفس الامر و

هو عين وجوده كما اعترف بهذا المعنى فى مواضع متعدّدة فى كتابه هذا وغيره،

وقوله « واما المنظور اليه بالذات » الخ، هذا النظر هو حيثية النظر الاول اى من حيث هى مفهومات لان المآل واحد وان تغيّرت العبارة فهى من حيث حقيقتها وهى كونها منسوبة محكوم عليها بالانتساب على ان هذا الحكم لا يخرجها عن حقيقتها وفقرها بل لو حكم عليها بالغنى كان حاكما على وهم بوهم وما هذا الفرض الذى فرضه المصنف الا مثل قولك اذا كان المنظور اليه نور الشمس المشرق على الارض بما هو هو او من حيث مفهومه مع قطع النظر عما هو عليه فى نفس الامر فانك لم تقع على شىء من حقيقته ولا يخرجك فرضك عما هو عليه وسيأتى فى كلامه ما يلزم منه على رأيه صحة هذه الدعوى التى سعى فى ابطالها فى مثل قوله فى الاستشهاد السابع حيث قال : انهم قالوا ان وجود الاعراض فى انفسها وجوداتها لموضوعاتها، اى وجود العرض بعينه حلوله فى موضوعه ولا شك ان حلول العرض فى موضوعه امر خارجى زائد على ماهيته الخ، وهذا يلزم عليه القول بالانتساب وقال فى اخره : فكذلك حكم الجواهر ولهذا لا قائل بالفرق انتهى، ولا يلزمنا حيث ردّدنا كلامه هذا هناك نقض كلامنا لان حقيقة الوجود للشىء عندنا وجود موصوفى ووجود صفاتى فوجود زيد مثلا حصّة من الموصوفى وهى مادته وهو وجوده وهو الحصّة الحيوانية من نوعه وحصّة من الوجود الصفاتى وهى صورته وهى ماهيته الاولى اى انفعال الحصّة الاولى وقابليتها وهى الحصّة الناطقية من نوعه فبالنسبة الى العرض ليس مادته حلوله فى المعروض ولا صورته وبالنسبة الى ما ذكر من الانتساب فليس كما ارادوا ولا كما اراد بل الاشياء منتسبة الى فعله لا الى ذاته تعالى ونسبتها الى فعله كنسبة الضرب الذى هو اثر ضرب الفعل الماضى اليه فوجودها متقوم بفعله تعالى تقوم صدور فوجودها الظاهرى المواد مع الصور والصدورى انها اثر فعله فمن عرف نفسه فقد عرف ربّه فلا يرد علينا بحثٌ لا هنا ولا هناك على انه ليس له كون زائد منها على الانتساب اليها اذ معناه

كونه نوراً لَهَا لَا أَنَّ معناه أَنَّهُ هو لِيحتاج الى كَوْنٍ غير الانتساب فان الانتساب هو نفس كونه واذا اردت معرفة هذا من كلام المصنّف فانظر الى قوله فى اتحاد العاقل بالمعقول والحس بالمحسوس وفى العلم الحضورى قائلاً هناك بما نفاه هنا وَقَدْ مرَّ أَنَّهُ إِنَّمَا يُبْطَلُ ظاهر كلام هؤلاء وان كان يوافقهم فى المراد ولكنه ابطال ظاهره بما هو باطل والباطل لَا يُبْطَلُ الحقّ بل يُصَحِّحُهُ اذا عارضه ،

وقوله « ما لم يكن لها كون هى تكون بذلك الكون منسوبة الى مُكوِّنِها و جاعلها » الخ ، هذا بناء منه على ما تَبَّهنا عليه سابقا من ان النسبة لا تكون الا بعد وجود المنتسبين وهو غلط بل كما تكون بعد وجودهما فى النسبة الظاهرية القشرية تكون مع وجودهما او وجود المنتسب خاصة اذا كانت النسبة من جهته كالأذى نحن فيه فى النسبة الحقيقية الذاتية على جهة المساوقة كالكسر والانكسار والبنوة التى انكرها كما قررنا ثبوتها قبل هذا ،

وقوله « ولا نغنى بذلك الوجود الا ذلك الكون » اقول ولا نغنى بذلك الكون الا ذلك الانتساب عند اولى الالباب ،

وقوله « ولا يمكن تعقله و ادراكه الا بالشهود الحضورى » اقول ان اراد به الوجود الحق عز وجل كما يراه لا يمكن تعقله و ادراكه لا بالشهود الحضورى و لا بالغيبة و انما هو ظاهر لكل شىء باياته فى الحضور و الغيبة كما قال الصادق عليه السلام فى قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد ، يعنى موجود فى غيبتك وفى حضرتك هـ ، وان اراد به الوجود الحادث فهو ظاهر مشاهد بالابصار الحسية و الاسماع الظاهرة و بالبصائر الباصرة و الله سبحانه و لى التوفيق .

قال : « السادس اعلم ان العارض على ضربين عارض الوجود و عارض الماهية و الاول كعروض البياض للجسم و الفوقية للسماء فى الخارج و كعروض الكلية و النوعية للانسان و الجنسية للحيوان و الثانى كعروض الفصل للجنس و الشخص للنوع و قد اطلقت آلسنة المحصّلين من اهل الحكمة بان اتّصاف الماهية بالوجود و عروضه لها ليس اتّصافاً خارجيّاً و عروضاً حُلُوليّاً بان

يكون للموصوف مرتبة من التحقق و الكون ليس فى تلك المرتبة مخلوطاً  
بالأتصاف بتلك الصفة بل مجرداً عنها و عن عروضها سواء كانت الصفة  
انضمامية خارجية كقولنا زيد ابيض او انتزاعية عقلية كقولنا السماء فوقنا او  
سلبية كزيد اعمى» .

اقول : المراد بالعارض الخارج المحمول على معروضه و هو قسمان

الاول العارض لوجود الشيء .

و الثانى العارض لماهيته .

و الاول عندهم قسمان احدهما العارض الموجود فى الخارج للوجود  
الخارجى و ثانيهما العارض الموجود فى الذهن للوجود الذهنى .

و الثانى قسمان الاول العارض الموجود فى الخارج للماهية الخارجية  
عند قوم و هو الصحيح و قيل هو العارض الموجود فى الذهن للوجود الخارج  
و الثانى العارض الموجود فى الذهن للماهية الذهنية ،

فالاول مثل ما مثل به المصنّف كعروض البياض للجسم فانه خارج عن  
وجود الجسم عارض له محمول عليه هذا على ظاهر الحال و الالفى الحقيقة هو  
من مشخصات الجسم و متممات قابليته فهو من عوارض الماهية و حدودها التى  
تتألف منه فهو من متمماتها هذا على ما قيل بانه لون و ربما استدّل على انه لون  
بما روى عن على بن الحسين عليهما السلم حين سئل عن العرش فقال انه مركب  
من اربعة انوار نور احمر منه احمرت الحمرة و نور اخضر منه اخضرت  
الخضرة و نور اصفر منه اصفرّت الصفرة و نور ابيض منه ابيضّ البياض هـ، و  
معنى كون البياض لوناً انه خارج عن الذات و ليس من مقوماتها الذاتية و انما  
هو من لواحق الرتبة ،

و قيل بانه ليس بلون لانه فى الحقيقة جزء الذات من لوازم مقوماتها لما تقرر  
فى الطبيعى ان كلّ باردٍ رطبٍ ابيضٌ مثلاً الماء بارد رطب يعنى انّ ماهيته مركبة  
من برودة جوهرية و رطوبة جوهرية و البياض لازم ضم احدهما الى الآخر  
بمعنى انه مقتضى اجتماعهما فلا تتحقّق حقيقة الماء الا بذلك الضم و لا ينفكّ



الضم عن البياض لانه انفعال احدهما بالآخر الذى هو مقتضى ذلك الضمّ او هو حاصله ،

وامّا عدم احراق النار لابراهيم عليه السلم فليس لعدم ضم الطبيعتين بل لقلب فعلها الذى هو الاحراق بالنسبة الى ابراهيم عليه السلم ولهذا كانت فى تلك الحال تحرق الطير فى السماء اذا مرّ بها وربما استدلّ على انه ليس بلون بما روى فى الرواية المتقدمة بطريق اخر فيه منه البياض ومنه ضوء النهار و لم يقل عليه السلم منه ابيض البياض فعلى هذا القول يكون من الذاتيات فيكون حد الماء مثلاً انه العنصر البارد الرطب الابيض السيل المائع و انما جعل البياض من العوارض الخارجيّة على هذا من دلالة الاسم من حيث التسمية ومن جهة مغايرته لسائر الالوان ،

و الثانى و هو العارض الموجود فى الذهن للوجود الذهنى على القول بثبوته اى ثبوت الوجود الذهنى كعروض الكلية والنوعية للانسان وعروض الكلية والجنسية للحيوان فى الذهن و على القول بان الكلية والنوعية والجنسية وما اشبهها ليست اموراً اعتباريّة لا تحقق لها الا فى الفرض بل هى بحقائقها موجودة فى الذهن كما عند كثيرين من المحققين ،

وامّا عندنا فهى ظليّة انتزاعيّة من حقائقها الخارجيّة الا انها موجودة بوجود ذهنى و هو حظ تلك الاشباح من الوجود والتحقيق و بوجود خارجى موجود فى كل هوى وفى مجموع افرادها الخارجيّة ولهذا عبرنا عنه بالعارض الموجود ،

و الثالث و هو العارض الموجود فى الخارج للماهية الخارجيّة عند قوم و هو الصحيح عندنا و قيل هو العارض الموجود فى الذهن للوجود الخارجى كما اشار اليه المصنف بقوله و الفوقية للسماء فى الخارج يعنى به انّ الفوقية معنى ذهنى لا حصول له فى الخارج عارض لوجود السماء و انما الموجود فى السماء انه فوقنا و امّا الفوقية فانها من المعقولات الثانوية الاعتبارية و قد تقدم فى نظائرها الكلام من انها اى الفوقية شىء وجودى خارجى خلقه الله سبحانه من

تكوينه السماء فوقنا وليست كما قالوا انما هي عبارة عن كون السماء فوقنا ومعنى عروضها لما في الخارج هو اتصافه بها من حيث هو في الخارج وليست شيئاً الا في التعقل بل هي متحققة في الخارج وان كانت في وجودها مترتبة على وجوده كما هو شأن جميع الصفات في ترتب وجودها على وجود موصوفاتها وان لم تكن الفوقية شيئاً متحققاً موجوداً في الخارج لم يتحقق اتصاف السماء بها في الخارج بل يكون متصفاً بها في الذهن لانه مقام وجودها فلا فوقية له في الخارج فلا يكون فوقنا وذلك كسائر الصفات مثل حركة يد زيد فان يده لا تتصف بالحركة في الخارج الا اذا وجدت الحركة في الخارج ولكن اذا كان العالم انما علمه ما استفاده من مفاهيم العبارات ودلالاتها اللفظية مما فهم منها فلا يتعداها وهو في الحقيقة لا يرى شيئاً من المحسوسات الا من القول كالاعمى الذي لا يعرف من المبصرات الا معنى ما سمعه،

والرابع وهو العارض الموجود في الذهن للماهية الذهنية وهو الذي اشار اليه المصنف بقوله كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع بمعنى ان الفصل من حيث هو خارج بمفهومه عن مفهوم الجنس لاحق به في معناه الذهني وان اتحد به في الوجود لان المراد بعروضه انه انما قيل له انه عارض لان لمعروضه شيئاً ما من الحصول والتحقيق بدونه، وهذا العروض الرابع هو نظير عروض الوجود للماهية عند المصنف،

وقوله « وقد اطلقت ألسنة المُحَصِّلِينَ » الخ، يعنى به ان اهل التحصيل من اهل الحكمة سواء كانوا من الاشراقين ام من المشائين على ما يظهر من بعض كلامه توافقت اطلاقات عباراتهم واراداتهم على ان المراد من اتصاف الماهية بالوجود واطلاق عروضه لها ليس على جهة الاتصاف الخارجى ليلزم تقوُّمها بدونه ولا على جهة العروض الحولى لتكون متحققة قبل عروضه او يكون لها جهة ما من التحقيق والحصول مجرداً عن عروضه بنوع ما (م.ر.خ.ل) من التجرد كما في الصفة الانضمامية الخارجية التي ضُمَّت فيها الصفة الى خارجي متحقق في الخارج مثل ابيض الى زيد والصفة الانضمامية الذهنية الى الخارجى

كالفوقية الى السماء او الى الذهني كالكلية النوعية والجنسية الى الانسان و  
الحيوان والانضمامية السلبية كالعمى الى زيد واما ذلك مثل عروض الفصل  
للجنس في مقام التحليل الذهني من مغايرة مفهوميهما ولحقوق (لحوق.خل)  
مفهوم الفصل بمفهوم الجنس لانه صفته وان اتحدّا في الوجود الخارجى هذا  
مرادّه ومفاد كلامه وغاية مرامه وانت خير بما اشرنا اليه من أنّ الوجود هنا  
يريد به إمّا الوجود المخلوق او الحصة الخلقية من الوجود المطلق لانى قد  
ذكرت سابقا أنّ عباراته مرة يريد منها الوجود الحق ومرة الوجود المطلق ومرة  
الوجود الخلق و هنا تتعين ارادة المخلوق بقريئة عروضه للماهية ولحوقه بها و  
ان كان ذهنًا فان اراد غير هذا فلا حول ولا قوّة الا بالله العلي العظيم وقد قدّمنا  
انه ليس المراد بالوجود الخلق الا الهيولى وان وجود الانسان مادة نوعية وهى  
حصة من تلك الهيولى وان وجود زيد مادة فردية شخصية وهى حصة من  
النوعيّة وأنّ الصورة للانسان هى الفصل ولزيد حصة من ذلك الفصل واعلم ان  
الجنس عندنا فى عالم الملكوت والصورة الجوهرية فى اللوح المحفوظ و  
المثالية بين الملكوت والملك فاذا قلنا ان الجنس متقوم بالفصل نريد بان نزول  
حصة منه بل جميع حصصه الى الملك او الى الملكوت ان كان الجنس فى  
الجبروت متوقفة على انضمام الفصول اليها فحصة الانسان من الحيوان الذى هو  
الجنس عندهم وهو الوجود عندنا متوقفة (ظ) النزول او الظهور المعبر عن كل  
منهما بالكون فى الاعيان وهو المعنى المصدري للوجود على انضمام الفصل و  
هو الناطق وهو حصة نوعية من ظلّ الصورة الانسانية اعنى الحقيقة المحمدية و  
الحصص المادية اشباح اشعة مادتها والحصص الصورية اشباح اشعة هيئتها و  
الاجناس والانواع والاشخاص مذرّوءة فى مراتب ظهوراتها باثارها واثار  
اثارها لا بذاتها ففى كل رتبة من ظهوراتها جنس وانواع له وافراد لانواعه من  
جنس تلك الرتبة وهكذا الى ما تحت الثرى ظلّا وعكسا هذا فى حصص المواد  
منها وفى حصص الصور من هيئاتها كل صورة من نوع رتبة مادتها فلا يخلق عالٍ  
من سافل ولا سافل من عالٍ وليس فى جميع المراتب ولا فى كل ممّا فيها من

جنس او نوع او شخص من ذات الحقيقة المحمدية شيء إلا ما كان من اشعتها و اشباحها و اشعة اشعتها و اشباح اشباحها و هكذا و هي في رتبها لم تنزل بذاتها و لم تخرج عن حكم سرمديتها و مثالها كقرص الشمس و كالسراج لم يخرج جزء منهما في الاشعة و لم يخل شيء من الشعاع عن ظهور منيره به له و فيه فافهم،

ثم اعلم ان الحيوانية التي يعبرون عنها بالتحرك بالارادة كانوا قد جعلوا الحيوان جنساً لكل متحرك بالارادة فيأخذون منه اى من هذه الحقيقة حصّة فيضمّون اليها الناطق و يقولون هذه حقيقة الانسان من نبى و مؤمن و جاهل و كافر و يأخذون من تلك الحقيقة بعينها حصّة و يضمون اليها الصاهل و يقولون هذه حقيقة الفرس عتيقها و هجينها و مقرّفها و يأخذون منها ايضا حصّة و يضمون اليها النابح و يقولون هذه حقيقة الكلاب بجميع اصنافها و يأخذون منها حصّة و يضمون اليها الناق و يقولون هذه حقيقة الغراب بجميع انواعه و هكذا و يلزم من هذا تساويها في الحيوانية التي هي الوجود او المادة او كالمادة على قولهم لا تمايز بينها الا بالفصول التي هي الصور او كالصور عندهم و يلزمهم ان حيوانية الانبياء عليهم السلم من طينة الحيوانات و الحشرات تجمعها رتبة واحدة من الوجود فطينة اول الخلق من طينة الحشرات و العياذ بالله او انهم انتزعوا مفهومها كلياً من مدلول لفظ متحرك بالارادة و على هذا ان صدق على الحيوانية الخارجية و لو في افرادها رجع عوده على بدئه و ان لم يصدق فتلك الانواع لم يخلق مما في اذهانهم و انما خلقت مما هو في الخارج و الا لخلقوا و خلقت اذهانهم مما في اذهانهم و اما على قول ساداتنا عليهم السلام فكل جنس من رتبته و انواعه حوله و افراده كلّ حَوْلَ نوعها فقد خلقت حيوانية محمد و اله صلى الله عليه و اله قبل خلق حيوانية انبياء الله عليهم السلم بالف دهر كل دهر مائة الف سنة او ثمانون الف سنة ثم خلقت حيوانية الانبياء عليهم السلم من شعاع الاولى قبل خلق حيوانية الناس بالف دهر ثم خلقت حيوانية الملائكة ثم الحيوانات فكل متأخرة حقيقة بعد حقيقة ما قبلها او مجاز بالنسبة اليها و

لا يصدق الاسم عليها بالاشتراك اللفظي ولا المعنوي إلا بلحاظ المفاهيم كما مر  
نعم الاشتراك في التسمية خاصة ولو قيل بالاشتراك اللفظي امكن تصحيحه على  
تأويل الكلام في فصولها كالكلام فيها هكذا ما هو المعلوم عندنا من مذهبهم  
عليهم السلام ولو قيل بان الحصص لا وجود لها ولا تحقق إلا بانضمام الفصول  
قلنا يمكن توجيهه بان نقول ان الحصّة المقبولة التي هي حصّة الحيوان و حصّة  
الوجود كحصّته في زيد يتوقف وجودها على وجود قابلها التي هي الماهية  
الاولى اعني الانفعال كالانكسار للكسر وهي الصورة وهي الفصل الا انا نقول  
إِنَّ تَوَقُّفَ وجود المقبول على وجود القابل تَوَقُّفٌ ظهوريٌّ وَتَوَقُّفٌ وجود القابل  
على وجود المقبول تَوَقُّفٌ تحقيقيٌّ فافهم إن شاء الله راشداً موقفاً.

قال : « واما اتّصاف الماهية بالوجود اتّصاف عقليّ و عروض تحليلي و  
هذا النحو من العروض لا يمكن ان يكون لمعرضه مرتبة من الكون ولا تحصيل  
وجودي لا خارجاً ولا ذهنياً لا يكون المسمى بذلك العارض فان الفصل مثلاً اذا  
قيل انه عارض للجنس ليس المراد ان للجنس تحضلاً وجودياً في الخارج او في  
الذهن بدون الفصل بل معناه ان مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق  
به معنى و ان كان متحداً به وجوداً فالعروض بحسب الماهية في اعتبار التحليل  
مع الاتحاد ».

اقول : يريد كما ذكرنا قبل ان اتّصاف الماهية لكونها معرضاً في الذهن  
بالوجود و لكونه عارضاً لها في الذهن اتّصاف عقليّ لان الخارجى مُتَحِدٌ لا  
تعدّد فيه عندّه و لكن لما لحظ في الذهن مفهومها منفرداً و مفهومه كذلك  
عرض لها عروضاً تعيّنت به معه في الخارج و ذلك لما ثبت ان له وجوداً بنفسه  
في الخارج و لا وجود لها بنفسها حين فكّها ما بينهما الذهن و حلّهما به لاحق بها  
اي لاحق مفهومه بمفهومها بمعنى اتصافها به في مقام التحليل و التفكيك لان  
مفهومها عنوان زيد الخارجى مثلاً و مفهومه عنوان وجود زيد فيعرض مفهومه  
لمفهومها لان مفهومه المعنى المصدري فيتحدان خارجاً و يتغايران في الذهن و  
اقول انه يرى ان الوجود لا يكون مفهومه حقيقته كما قال سابقاً اذ ليس له إلا

حصول واحد فيكون مفهومه المعنى المصدري واما الماهية فمفهومها عنده حقيقتها خصوصاً و الذهنى بذاته لا يكون فى الخارج و انما يحصل فردة عندهم و عندنا لا يمكن حصول فردة ايضاً و انما يحصل مثاله لانه اذا حصلت الحقيقة فى الذهن فاذا وجدت فى الخارج و ان كان مع لحوق عوارضها الخارجية فاما ان يخلو الذهن منها او يتعدد و كلاهما باطل اما بطلان الاول فبالوجدان و اما بطلان الثانى فلان ما له المعروضية غير ما به الاتحاد و المفروض ان ما له المعروضية هو ما به الاتحاد و الا بطل الاتحاد لان الاتحاد انما هو بها لا غيرها و ان كان الحاصل منها فى الذهن هو الظلى الانتزاعى كان هو معروض الوجود فلا يتحد بالوجود فى الخارج شىء و لا هويّة ح للوجود المخلوق فلا يعرف نفسه لانه لا اتيّة له اما من جهة الماهية فليس للعرض اتيّة فى نفسه و اما الوجود فلا يوجد الا اثرافهوانياً<sup>١</sup> و نوراً شبحياً و لذا كان عنوان صانعه .

و قوله «و هذا النحو من العروض» و هو عروض الفصل للجنس و عروض الوجود للماهية كما قال بعد هذا فهكذا حال الماهية و الوجود ، قال «لا يمكن» اى فى هذا النحو من العروض «ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون و لا تحصل وجودى» يعنى انّ ما كان بهذا النحو لا يمكن ان يحصل للمعروض قبل عروض علته عليه شىء من التحقق و التكون و التحصل لا شىء قليل و لا كثير لا ذهنياً و لا خارجاً الاّ ما كان مخلوطاً بشىء من العلة لا فى تقوم المعروض و لا تميزه و تعينه و لا فى ظهوره و لا حصوله و هذا النحو عنده هو نحو عروض الفصل للجنس و التشخص للنوع و عروض الوجود للماهية و ظاهر كلامه تساوى الصنفين و عندنا انه شىء واحد بناء على كلامه لا على ما عندنا لان الذى عندنا و نعتقد و نرويه عن ساداتنا عليهم السلم ان المعروض هو الوجود و هو الجنس و العارض هو الفصل و هو الماهية ثم على ظاهر كلامه من المغايرة و التساوى فى نوع العروض اى نحوه كما قال يلزم من كلامه فى كتابه الكبير منافاة هذا

<sup>١</sup> الفهوانية خطاب الحق للخلق على نحو المشافهة و المكاشفة . منه (اعلى الله مقامه).

قال فيه فى ان حقيقة الوجود لا تتقوم من جنس و فصل بعد تمهيد مقدمة : و هى ان افتقار الجنس الى الفصل ليس فى تقومه من حيث هو هو بل فى ان يوجد و يحصل بالفعل فان الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية انه لو كان لحقيقة الوجود جنس و فصل لكان جنسه إما حقيقة الوجود او ماهية اخرى معروضة للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسّم مقوماً هف ، و على الثانى تكون حقيقة الوجود إما الفصل او شيئاً آخر و على كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لان الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى و المفهوم و ههنا الامر ليس كذلك انتهى ، فجعل افتقار المعروض الذى هو الجنس الى العارض الذى هو الفصل ليس فى تقومه اى تقوم الجنس من حيث هو هو بل فى ان يوجد و يحصل بالفعل اى انما افتقار المعروض الى العارض الذى هو كالعلة فى خصوص الحصول بالفعل اى فى خصوص ظهوره فى الكون الخارجى لا فى اصل تحققه لذاته ، ثم قال بعد : على فرض لو كان جنس الوجود حقيقته يلزم ان يكون الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسّم مقوماً هف ، يعنى ان عارضية الفصل و علية لا تكون مفيدة اى محصلة لمعنى ذات الجنس و هنا فى هذا الكتاب سوى بينهما بقوله فهكذا حال الماهية و الوجود و جعل هذا النحو اى النوع من العروض لا يمكن ان يكون لمعروضه مرتبة من الكون و لا تحصل و جودى لا خارجا و لا ذهنياً فاذا حصر العروض فيهما فى خروج مفهوم العارض عن مفهوم المعروض و لحوقه به معنى لم يحسن تبيينه بالآ يكون للمعروض مرتبة من الكون فيكون انما عرض لها لان لها نوع تحقق ما به و الا لم تكن شيئاً لا مفهومها و لا معلوما و ح يجب على قاعدته ان تتحد به كما فى الخارج لوجود المقتضى و لا بان افتقاره الى العارض انما هو فى ان يوجد و يحصل بالفعل و اصل هذا التدافع و الاضطراب ناش من القول بنفى حقيقة الجنس عن الخارج لا فى الماديات و لا فى المجردات و انه غير الوجود و ان الوجود غير الهولى و انه غير متحقق فى اخر مراتب

المجردات فى الخارج وان الفصل غير هيئة حصّة الجنس وامثال هذه كما هو رأى المشائين والمتكلمين وكثير من الاشرافيين وهؤلاء كلهم قوم المفهوم لا يعرفون من المعلوم شيئاً الا المفهوم وقوله فى كتابه الكبير فى تعليقه المذكور: وهو لان الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود يعنى فى الخارج الخ، قد تقدم أنّهم لا يفرقون بين الوجودين الا بترتب الاثار على الخارجى وعدمه على الذهنى ولا ريب ان مع الاتحاد لا تصدر عن الشئ الخارجى اثار متعاكسة متناقضة لانه شئ واحد وكونه فى الذهن متعددا لا ترتب عليه الاثار فاذا صدرت عن الخارجى مثلاً طاعة ومعصية ضدها دل على التعدد لانه ان كان وجوداً لم يعص وان كان ماهية لم يطع واذا اطاع وعصى فهو غير متحد فى الخارج والتعدد الذهنى لا ترتب عليه الاحكام وقد تقدم معنى هذا الكلام واما اعدته لاني كثيراً ما اقول متحد فى الخارج حكاية عن المصنف فاخاف ان يتوهم متوهم انه مذهبي نعم مذهبي أنّ الشئ مركب من حصّة من الوجود الموصوفى وهو مادته ومن حصّة من الوجود الصفّى وهو صورته فالمركب من هذين هو الشئ وله حقيقتان حقيقة من ربّه اى جهته من ربّه وهذا هو المسمّى بالوجود وبالفؤاد والنفس التى من عرفها فقد عرف ربّه وبالنور فى قوله (ع) اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله، وهو جهة حقيقته التى هى مادته او مادة مادته ومادة صورته وحقيقة اخرى وهى ماهيته التى اصلها من انفعال وجوده وهذه الماهية هى جهته من نفسه وهى هويته وائيته وصورة مادته لان الذى هو اثر فعل الله هو هذا وليس للوجود معنى غير هذا الا المعنى المصدرى الذى تعرفه العامة وهو الكون فى الاعدان وهو خارج عن حقيقة الشئ فاذا فتشت عن ما سوى الله على جهة الاجمال لم تجد الا الفعل والمفعول وما ينسب الى المفعول وكل ما ينسب الى المفعول فهو خارج عن حقيقته تابع له مترتب عليه والمفعول هو زيد مثلاً فاذا بحثت عن حقيقته لم تجد الا المادة والصورة وان كانت المادة تختلف بحسب الشئ فمادة المجرد المخلوق كالعقول نورانية ومادة الاجسام منها جسمانية اى من عناصر هورقليا ومنها



عنصرية و الصور بنسبة الموادّ و اما امر الله الذى قام به الشىء فهو الهىولى اعنى الحقيقة المحمدية فان موادّ الاشياء قائمة بها قيام صدور و قيام ظهور بها لانها كلّها اشعة لتلك الحقيقة و ما ذكره من الوجود فانه شىء لا يعقلونه و لهذا لا يقدرّون على التعبير عنه لانهم يتوهمون شيئا لا يدرون ما هو و شرحه ما ذكرته لك فانه هو هذه المعادن و الجمادات و النباتات و الحيوانات و غيرها مما سوى الله سبحانه فافهم .

و قوله «فان الفصل مثلا» قد تقدّم ذكر معناه و قد ذكرنا فيما سبق ان التشبيه بينهما عند المصنف بان عروض الوجود للماهية كعروض الفصل للجنس انما هو مطلق التشبيه الا انه يفهم منه و من غير هذا الكلام من كلامه و كلام غيره ان الوجود بمنزلة الفصل و ان الماهية بمنزلة الجنس و ان كلّاً منهما غير الاخر و ممّا ذكرنا اتحاد التشبيه و المشبه بان العروض واحد و بأن الجنس هو الوجود و ان الفصل هو الماهية و هذا المعنى هو المروى عن ساداتنا و موالينا محمد و اله صلى الله عليه و اله و هو المعقول المطابق لمداول الشرع و اللغة و العقل لما ذكرنا سابقا من انّ زيدا خلق من الوجود كما تقول خلق من مادة كذا و المأخوذ منه الحصة المادية هو الذى تدخل عليه من التبعية فكما تقول على الحقيقة خلق الانسان من حصة من الوجود مصوّراً بحصة من الماهية لا بالعكس كذلك تقول خلق الانسان من حصة من الحيوان مصوّراً بحصة من الناطق و كذلك تقول خلق الانسان من حصة من التراب مصوّراً بحصة من الانسانية و كذلك تقول خلق الانسان من حصة من النور مصوّراً بحصة من هيئة انفعال ذلك النور و قابليته فالبارة و المعنى فى كلها و عن كلها واحد لا يختلف الا فى الالفاظ باعتبار دلالتها على ما وضعت له من مراتب خلق الانسان فى العقول و النفوس و الاجسام فافهم و قد ذكرته سابقا و ساذكره فيما بعد من قوله تعالى و ذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين .

و قوله «فالعروض بحسب الماهية فى اعتبار التحليل مع الاتحاد» الحق ان المعروض فى الخارج هو الوجود و العارض هو الماهية و ليس العارض فى

الذهن الآ المعنى المصدري من الوجود و حيثئذ فمعرضه مجموع الوجود و  
 الماهية الاولى اللذان هما الماهية التي هي الحقيقة و الهوية و اما شبح الماهية  
 الاولى التي هي الانفعال و معرضها شبح الوجود و اما أنّ العارض الفصل و  
 الوجود و المعرض الجنس و الماهية فمن المفهوم لا من المعلوم الواقعي .

قال : «فهكذا حال الماهية و الوجود اذا قيل ان الوجود من عوارضها» .

اقول : قد تقدم ان المشبه به حال الفصل في عروضه للجنس و حال  
 الجنس في معرضيته و ان المشبه ( به . خ ) حال الوجود في عروضه للماهية و  
 حال الماهية في معرضيتها و قد تقدم تحقيق الاتحاد بين الوجود و الجنس و  
 بين الماهية و الفصل فراجع و لاتكن من الغافلين .

قال : «فاذا تقرر هذا الكلام فنقول لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان  
 لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرناه بل كان كسائر الانتزاعات  
 التي تلحق الماهية بعد ثبوتها و تقررها فاذن يجب ان يكون الوجود شيئا توجد  
 به الماهية و تتحد معه و جوداً مع مغايرتها ايّاه مغنى و مفهوماً في ظرف التحليل  
 تأمل فيه» .

اقول : قوله «فلو لم يكن للوجود صورة في الاعيان لم يكن عروضه  
 للماهية هذا النحو» يشعر بان الاستشهاد السادس من تنمة الخامس و الامر  
 كذلك و كلامه هذا صريح بان الوجود عنده بمنزلة الفصل لانه قرر كلياته  
 الماهية و جعل هذا الوجود فرداً لها تصدق عليه كما تصدق الحيوان على  
 الانسان و هو كما تقدم يريد بالصورة حصته المتحققة خارجاً فهذه الحصّة  
 كالتشخص للفرد من النوع كما صدر به الاستشهاد الخامس حيث قال : لو  
 لم يكن للوجود صورة في الاعيان لم يتحقق في الانواع جزئى حقيقى هو  
 شخص من نوع ، بل يفهم منه ان تلك الصورة التي هي حصّة من الوجود هي  
 ذلك الشخص للفرد الجزئى و هو حق و ان لم يردده لما يلحقه من النقص بهذا  
 فيما قدّمه و يلزم من هذا كله ان الوجود هو الفصل و هو باطل و ان لزمه و قوله  
 في الحصّة للشخص و هو حق و في الفصل و هو باطل مع ان حصّة الشخص من

الفصل اريد ان كون التشخص من حصة من الوجود هو الوجود الصفتي وان كون الوجود هو الفصل باطلا اذا اريد بالوجود الموصوفى لانّ الوجود عندى منه ذوات ومنه صفات فالذوات الجواهر والاجناس والانواع ومواد الافراد والصفات هى الفصول مطلقا والهيئات المجنسات والمنوعات والمشخصات .

وقوله «لم يكن عروضه للماهية» الخ ، فيه منع الملازمة من وجوه منها ما ذكره فى كتابه الكبير ممّا نقلنا عنه فيما تقدم من كون جميع الامور الانتزاعيات واللوازم من المعقولات الثانية وغيرها كلها صور للوجود وليست فى عروضها من هذا النحو ومنها ان ممّا ذكر عوارض للوجود الخارجى وللوجود من جميع الحوادث الخارجيّة كلها عوارض خارجيّة لموجودات خارجيّة وليست بهذا النحو من العروض ومنها الاجزاء للمركبات الخارجيّة كلها صور للوجود ليس عروضها بهذا النحو الذى ذكره وهى كثيرة وهذا على ما يذهب اليه واما على ما نذهب اليه فان كلّ شىء ضمّ الى شىء فعروضه له بهذا النحو الذى يدعيه لا يخالف حرف حرفا لانّ الصانع عز وجل واحد والصنع واحد والمصنوع فى نوع الصنع وكيفيته وجميع احواله على ما قرر فى العلم الطبيعى خصوصا المكتوم الذى هو أصح العلوم وقد اشار سبحانه الى هذا فى قوله ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير وكذا فى قوله ما خلقكم ولا يعثكم الا كنفس واحدة وكذا فى قوله تعالى وما امرنا الا واحدة وبالجمل لا اشكال فى هذا عند العارفين بالله تعالى وبما عرفهم من صنعه ومصنوعه نعم اجرى سبحانه الاشياء كلها فى فعله على حسب قوايلها واسبابها فتفاوتت شدة وضعفا وظهورا وخفاء وكلها بحكم واحد على نمط واحد من عرف شيئا منها عرف كل شىء بنسبة معرفته بذلك الشىء شدة وضعفا وقد يحصل هذا النحو من العروض للامور الذهنيّة ولم تكن للوجود عنده صورة فى الازهان وبالجمله فالملازمة ممنوعة من الطرفين .

وقوله «بل كان كسائر الانتزاعيات» الخ ، فيه ان الامور الانتزاعيات اطلّة

تابعة لما انتزعت منه فيجرب فيها ما يجرب في المنتزع منه والا كانت منتزعة من غير هيئته فلو تصوّرت زيداً حال قيامه قائماً كان الانتزاع مطابقاً له في تلك الهيئة ولو تصوّرت حال قيامه قاعداً لم يكن المنتزع منه هيئة القعود هو القيام وانما انتزعت من هيئة قعوده وكذا اذا تصوّرت هذا الف رأس فانك لم تنتزع الصورة من ذى الرأس الواحد وانما انتزعت من ذى الرؤوس الالف وهو زيد الذى فى الخزائن الامكانية المنزل الى صفحات الكتب الكونية فى عالم الدهر وبالجمله الامور الانتزاعية فى كل شىء حكمها حكم ما انتزعت منه فى احكام العروض وغيرها الا انها انتزاعية ظلية وما انتزعت منه متأصلة التحقق اما فى نفس الامر كما لو انتزعت من الذوات واما بالنسبة اليها كما لو انتزعت من الصفات .

وقوله «بعد ثبوتها وتقرّرها» فيه ما تقدّم من تشبيهه الوجود بالفصل وجعل الجنس غير مفتقر الى الفصل فى اصل تقوّمه من حيث هو هو والتشبيه فى العروض بالنحو المذكور موجب للافتقار فى كل شىء والا يلزم عدم صحة التشبيه او فساد حكم الفصل او الوجود بالنسبة الى عروض كلّ منهما .

وقوله «فاذن يجب ان يكون الوجود شيئاً توجد به الماهية» الى آخره ، متفرّع على ما تقدّم كلّ لا على خصوص حكم العروض وقد اشرنا سابقاً الى ان كون الماهية موجودة بالوجود عندنا انها أخذت بفعل الله من نفس الوجود التى هى قابلية الوجود للايجاد وانفعاله عند تعلّق الفعل به واما على ما يفهم من كلام المصنّف فالوجود شىء جوهرى يحدث الماهية وفيه انه اذا احدثها لم يتحد بها اذ لا تتحد العلة بالمعلول ولا الاثر بالمؤثر مع اننا قد منان الوجود اذا كان فرض انه حقيقة كلّ شىء لا يكون عارضاً لما هو حقيقة له بل يكون قائماً به قيام صدور او تحقق فيكون العلة الذى هو الوجود معروضاً لذلك عروض اشراق او عروضاً ركنياً او عروضاً لونياً فالعروض الاشراقى كعروض العلم للعالم بحضور المعلوم والركنى كعروض الفصل لحصة الجنس والصورة للمادة واللونى كعروض الحمرة للثوب والمصنّف اثبت ان الوجود فى كل

شئ هو حقيقته ومع هذا جعله عارضاً والذي يجب جعله معروضاً باحد العروضات الثلاثة واما اعتبار خروج مفهومه عن مفهوم الماهية وان كانت فى الخارج انما هى به لا بنفسها فلا يوجب عروضه لها لان الماهية فى الحقيقة وفى نفس الامر انما هى لحقيقة الشئ فاذا فرض انه اى الوجود حقيقة الشئ فهو ماهيته وهويته فى الخارج وفى الذهن ان كان حقيقة الشئ هو الوجود فالواجب ان يكون معروضاً لها بملاحظة التغير او تكون هى فى الذهن حقيقة الشئ فيكون العارض لها هو المعنى المصدري وهو غير الحقيقى فيكون ما فى الذهن من جهة تعين الحقيقة مخالفاً لما فى الخارج ومن جهة العارضية والمعروضية ايضاً يعنى ان كانت فى الخارج عارضة له لجواز تحققه قبلها عند المصنف فى الذهن ان كانت معروضة للمعنى المصدري كان هو المتحد بها كما يقوله المصنف من انه يعرض لها فى الذهن وفى الخارج تتحد به وان اراد بما تتحد به الوجود الاصيل كما هو مراده كان هو العارض لها فى الذهن بل وان لم يكن (لها. خ ل) عروض خارجاً وانما هو محض اتحاد بمعنى ان ما فى الخارج شئ واحد كما هو مراده من الاتحاد فقد اختلف الوجودان وذلك لا يصح وان كان محض اعتبار فقد اختلفت حقيقة الشئ مثلاً حقيقة زيد فى الخارج هى الوجود وفى الذهن هى الماهية ولا شك ان المعروض هو الحقيقة وان لم يكن عروض فى الخارج اصلاً كان المعروض فى الذهن لم يشتم رائحة الوجود فى الخارج كما يقوله كثيرون فلا معنى للاتحاد ولا فائدة فى ذكره ثم ما فى الذهن منها ان كان ظلاً شبيهاً كما نقول فقد عرض الاصيل لغير الاصيل وهو باطل اذا كانا فى رتبة واحدة من الكون والحصول وان كان اصيلاً كما يقوله المصنف وقوم بمعنى صحة حصول الحقيقى فى الذهن لم يكن هو المتحد فى الخارج على قوله والآ لخلا منه حين الاتحاد وان كان مثله او شبيهه اختلف الوجودان فلا مقابلة كما تقدم وعرض الاصيل للشبح على انه ان فرض فى الذهن وجودان اصيل وعارض فبالعارض ثبت مفهومها وعرض لها الاصيل او بالعكس فكلاهما غير صحيح لان حصول الاصيل موجب للاتحاد فلا

عروض اصلاً كما في الخارج و حصوله في الذهن موجبٌ للتحديد (للاتحاد .  
 خل) كما تقدم من نفيه له و تنتفي فائدة العارض و كذا في العكس أيضاً عَلَى  
 فرض الثبوت بالاصيل و العروض بالعارض و ايضاً مفهومها المعروف ان كان  
 هو الحقيقة و العارض من الوجود هو الحقيقة و جب الاتحاد عنده لتساوي  
 الصورتين في الوجودين و ان كان مفهومهما هو الانتزاعى لزم اختلاف  
 الوجودين<sup>١</sup> و الانتزاعى ان خالف الاصيل فهو باطل و قد تخالفا في الاتحاد و  
 التعدد كما تقدم سابقاً و كذلك ان اختلف المفهومان في الاصلية و العرضية في  
 العارض و المعروف فعلى كل فرض لا يتوجه مما ذكر شيء غير مدخول و اراد  
 بظرف التحليل الذهن و التعقل و المصنف لعله انما امر بالتأمل ليعرف الناظر  
 في كلامه ان قوله «فأذن يجب ان يكون الوجود شيئاً توجد به الماهية» للفرق  
 بين عروضه لها و عروض الانتزاعيات لها فانها تعرض لها بعد تحققها و ذلك  
 حيث اشار هنا و ذكر في الكتاب الكبير ان لوازمها تلحقها لذاتها من غير اعتبار  
 وجود لها فصوّر معترضاً بهذا نافياً للفرق بين عروض تلك الانتزاعيات لها و بين  
 عروض الوجود لها فقال هنا في رفع الاعتراض تلك تعرض للماهية بعد تحققها  
 و ان عرضت لها من غير اعتبار تحققها باعتبار آخر و لا كذلك الوجود في  
 عروضه لها اذ لا تحقق لها بدونه في حال من الاحوال و اما نحن فقد سمعت  
 كلامنا سابقاً على نمط ما نعتقه و نعرفه من كلام الائمة الاطهار عليهم السلام .  
 قال : «السابع من الشواهد الدالة على هذا المطلب انهم قالوا ان وجود  
 الاعراض في انفسها و جوداتها لموضوعاتها اي وجود العرض بعينه حلوله في  
 موضوعه و لا شك ان حلول العرض في موضوعه امر خارجي زائد على ماهيته  
 و كذا الموضوع غير داخل في ماهية العرض و حدها و هو داخل في الوجود  
 الذي هو نفس عرضيته و حلوله في ذلك الموضوع» .  
 اقول : هذا هو الاستشهاد السابع على تحقق الوجود و ثبوته في الخارج و

<sup>١</sup> باختلاف محلّهما (في .خل) الذهن و الخارج . منه (اعلى الله مقامه) .

جعل مستند دليله ما قالوا واستنباطه من قولهم بان اخذ ظاهر كلامهم فيما ارادوا وجعله فيما اراد فقال انهم جعلوا وجودات الاعراض فى انفسها وجوداتها لموضوعاتها وفسر هذا بقوله اى وجود العرض بعينه حلوله فى موضوعه ، فهذان كلامان الاول منهم والثانى منه ثم رتب على تفسيره فقال ولا شك ان حلول العرض فى موضوعه امر خارجى زائد على ماهيته ، وهذا الكلام الثالث منه ثم قال وكذا الموضوع غير داخل فى ماهية العرض وحدها ، وهذا هو الرابع منه ثم قال وهو داخل فى الوجود الذى هو نفس عرضيته وحلوله فى ذلك الموضوع ، وهذا هو الخامس واستنبط الاربعة من كلامهم الاول ويريد ان حكمهم بان وجود العرض فى نفسه هو وجوده لموضوعه لا معنى له الا حلوله فيه وحلوله فى موضوعه امر خارجى زائد على ماهيته وهذا لا شك فيه وكذا كون الموضوع لذاته غير داخل فى ماهية العرض والعرض انما دخل فى الوجود بحلوله فى الموضوع فاذا كان منشأ لوجوده كان احق بكونه موجودا والا لم يكن علة لوجود العرض وهذا الحل الذى هو وجوده ليس هو ماهيته ولا جزءا منها ولا منتزعا منها والا لكان ذهنيا لانه محل الانتزاع والحلول امر خارجى لا ذهنى لانه لا يحصر الحصول فيهما فلو لم يكن فى الخارج لكان نفس العرض اعنى ماهيته ويأتى فى كلامه بقوله لكان وجود السواد نفس سواديته ، هذا حاصل كلامه وانت اذا تفهمت كلامهم ظهر لك غير ما اراد وان كل ما ذكر وما فهم منهم مخالف لما هو الامر عليه وبيان ذلك ان الوجود عند العوام اهل القشور هو الكون فى الاعيان والحصول فيها وعند اهل البيان الذين شاهدوا بالعيان ان الوجود ما به الكون والحصول فى الاعيان لان الذى ذكره العوام هو المعنى المصدري والمصنف فى عباراته ومقاصده ومعرفته واستدلالاته وانظاره مضطرب فمرة فوق السماء السابعة وتارة فى اسفل السافلين فتدبر فى كلماتى معه تجد ما ذكرت لك عيانا ولا تنظرن ان بينى وبينه منافاة فى شىء الا فى خالص المذهب لانه يحقق مذهبه وانا احقق مذهبى لا لاجل الرد عليه ولكنه يستلزم ذلك لان كلامى مبنى على كلامه وانا اقول بما

حصلت من طريق ائمتي عليهم السلام فان افتريته فعلى اجرامى وانا برىء مما  
تجرمون .

فقولهم «ان وجود الاعراض فى انفسها وجوداتها لموضوعاتها» ان كانوا  
يعقلون ان معناه ان وجود العرض للجوهر هو حصوله له وهذا ظاهر ان حصول  
الحمرة فى نفسها للثوب و ثبوتها له هو وجودها له لا وجودها فى انفسها واين  
هذا من مراد المصنف لان هذا الوجود هو المعنى المصدري والمصنف  
لا يريد ما يريده و انما يريد ما به تحقق الشيء فى نفسه و ثبوت شئيته لا ثبوته لكذا و  
كلامه هنا فى حصول العرض للجوهر لا فى تحققه فى نفسه و ما معنى قول  
المصنف «اى وجود العرض بنفسه حلوله فى موضوعه» الا كمعنى قولك وجود  
زيد الفايز من فعل الله الذى هو حقيقته الذى لم يذكر فى كل مرتبة من  
مراتب الكون والتكوين الا به الذى يتحد به الماهية فى الخارج كما عند  
المصنف هو انه فوق الارض على انه قال سابقا فى عدم تحقق شىء بدون  
الوجود فى الاستشهاد السادس وهذا النحو من العروض لا يمكن ان يكون  
لمعروضه مرتبة من الكون ولا تحصل وجودى لا خارجا ولا ذهنا لا يكون  
المسمى بذلك العارض وقبلة بقليل قال عن المحصلين من اهل الحكمة مستدلا  
به بان اتصاف الماهية بالوجود وعروضه لها ليس اتصافا خارجيا وعروضا  
حلوليا بان يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس فى تلك الرتبة  
مخلوطا بالاتصاف بتلك الصفة الخ ، وقبل هذا ابطال قول القائلين بالانتساب بان  
الاشياء وجودها انتسابها الى الواجب فان لم يصح ذلك الانتساب الى العلة  
الفاعلية كيف يصح ان يكون هو الانتساب الى شرط من شروط الظهور و  
القابلية فعلى ما قال لو تصوّر شخص الحمرة كانت موجودة فى الذهن غير  
حاصلة فى الثوب مع انها موجودة فى الذهن فوجودها لو كان هو حصولها فى  
الثوب خاصة لكان لمعروض هذا الوجود تحصل وجودى و مرتبة من الكون  
لا يكون المسمى بذلك العارض لحصول الحمرة فى الذهن غير حاصلة فى  
الثوب .



فان قيل انما يراد من حيث هو عرض وهو بهذه الحيثية لا يتصور بدون ذلك الحلول .

قلنا المصنف هو القائل هنا بان وجوده هو حلوله وهو لا يلحظ في الذهن كون الحلول عارضاً للحمرة و انما يلحظ خروج مفهوم الحلول عن مفهومها فيكون لها تحصيل بدون العارض ليعرض بعد ذلك على متحصل ويجرى هذا فيما تقدم في عارضية الوجود للماهية والحكم في نفس الامر واحد الا ان التمثيل بالحمرة اوضح اذ لا شك ان من تعقل نفس الحمرة لا من حيث كونها عارضة فانها معنى من المعاني مستقل وانما تلحقه المعروضية باعتبار اخر وهو اعتبار كونها عارضة فيعرض لها بهذا الاعتبار الحلول ، هذا في الظاهر .

واما في الحقيقة ونفس الامران الذات وجودات تحدث لها عند اختراعها بفعل الله سبحانه انفعالات هي هيئات المخترعات حين الابداعات اذ لم تكن في نفسها شيئاً قبل الابداد ولا ذكر لها قبله ولهذا قال الرضا عليه السلم ليونس بن عبد الرحمن تعلم ما المشية قال لا قال هي الذكر الاول الحديث ، و المشية هي الابداد وهذه الهيئات هيئات الحركات الابدادية قائمة بها قيام احداثٍ ومتعلق هذه الهيئات هي الوجودات الكونية التي هي الحصص المشار اليها وقوابلها التي هي انفعالات تلك الحصص كحركة يد الكاتب لايجاد الكتابة فان هيئتها القائمة بها قيام احداثٍ متعلقة بالحصص المدادية للحروف النقشية وبقابلياتها لاجزاء حركة اليد وهذه الهيئات القائمة بتلك الحصص مع قوابلها لها مظاهر واثار في الجسمانيات وتلك الاثار هي الاعراض فالحركات اثار تلك الحيوية والسكونات اثار نفاذ اقتضاءاتها وطلبها والالوان اثار تنزلاتها فالبياض من اثار العقول والصفرة من الارواح والخضرة من النفوس والحمرة من الطبائع وسائر الالوان من تراكيب اسبابها وتلك العوارض احكامها في كل شئ من جهة الحقيقة صفات احكام معروضاتها مطلقاً ومن هنا قال الصادق عليه السلم العبودية جوهره كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اُصيب في العبودية قال الله تعالى سنريهم آياتنا

فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد يعنى موجود فى غيبتك و فى حضرتك الحديث ، على ان الحكماء قالوا ان وجود الجوهر شرط لوجود العرض لانه من تمام قابليته للوجود يعنون ان الموجود (الوجود . خ) لا يتحقق ولا يوجد الا بعلى اربع فاعلية وهى فعل الله سبحانه ومن<sup>١</sup> جعله عز وجل محلاً لفعله من خلقه و مادّية وهى التى يخلق منها الشىء كما يخلق السرير من الخشب وهى فى كل مخلوق بحسبه المجرد من مادة مجردة كالعقل من المعنى والروح من الرقيقة والنفس من الصورة الجوهرية والطبيعة مما سبقها لانها الكسر بعد تمام الصوغ الاول وجوهر الهباء تخصيص الطبيعة بالحصص والمثال بالصور الظليّة والاجسام العلوية من الجسمانية والسّفلية من العنصرية والاعراض من هيئات معروضاتها اما من حيث معروضيتها او من ذاتها من حيث هى او من العرض من حيث معروضه او من حيث نفسه و اما اول فائض عن فعل الله سبحانه الكونى فمادته هى مخترعة لا من مادة مثلها بل من امكان مثلها و اما امكان مثلها فمادته من صفة فعل الله سبحانه الامكانى اى من امكان الفعل الامكانى و سرمدته و اما الفعل نفسه فلا مادة له الا نفسه كما انه خلقه الله تعالى بنفسه و اقامه بنفسه و صورته وهى من هيئات تلك الحصص الممكنات وهى للحصة الواحدة هيئات لا تتناهى و التخصيص بالمخصصات وهى الكم والكيف والرتبة والجهة والمكان والوقت و نريد بالكم هنا غير الاصطلاحى و انما نريد به قدر مادته مثلا شخص من خمسة امنان و اخر من عشرة و اخر من واحد و اخر من مثقال و هو محل الاصطلاحى فهذه الستة اصول الشخصيات و يلحقها اشياء كالاجل والكتاب والاذن والوضع بمعنييه الاخيرين و هما ترتب اجزائه بنسبة بعضها الى بعض و بنسبتها الى الخارج الى غير ذلك لا يحصيها الا الله سبحانه و لما كان العرض بعيداً من اوائل (اوائل ظ) علل الاشياء كثرت علله و اسبابه التى يتوقف وجوده

<sup>١</sup> معطوف على فعل الله يعنى ان العلة الفاعلية تتحقق بشيئين احدهما فعل الله و ثانيهما من كان محلاً لفعله كما قال (ع) والقى فى هويته مثاله فاطهر عنها افعاله . منه (اعلى الله مقامه).

عليها فمادته مركبة من موادّ فمثل الحمرة التي مثلنا بها مادتها مركبة من بياض و صفرة كالزنجفر مثلاً فانه مركب من زبيق و كبريت اصفر و صورتها التي هي قابليتها للايجاد مركب من هيئاتٍ احدها وجود جوهرٍ تحلّ به كالثوب فيكون وجود الثوب متمماً لقابليّة الحمرة للايجاد في المعروض فوجود الثوب للحمرة من المشخصات الخارجية و لاجل هذا قال الحكماء ان وجود الجوهر من تمام قابليّته للايجاد اذ لا يقدر على قبول الايجاد في الخارج الجسماني الا بوجود ما يحل فيه و كذلك اعراض المجردات بنسبتها الى المجردات فاذا طلبت معرفة وجود العرض على نحو ما قرّر المصنف في الوجود عرفت ان حلوله في الجوهر هو وجوده له اى حصوله للجوهر فيه لا ان ذلك الحلول هو حقيقة العرض كما يدّعيه المصنّف من انه هو الحقيقة في كل شيء و الا لكان حقيقته حلوله في الجوهر و هذا لا يلتفت اليه ذو عقل الا اذا كان من اهل المفهوم الذين لا ينظرون الى المصدّق و ما قيل انّ الحلول راجع الى افتقاره الى الموضوع و ذلك امر زائد على ماهيته فحيثيته ان كانت اعتباريّة لم يتحقق تقوّمه بها و انّ كانت موجودةً فهي المطلوب ليس بشيء<sup>١</sup> لان حيثية الافتقار انما هي من اسباب القابليّة و متمماتها و حدودها و هي على مذاقهم خارجة عن الوجود و ان كانت من شرائط ظهوره و اما على مذاقنا فهي من متممات قابليته و على المذاقين فالافتقار غير الوجود و انما هو هيئته و الحيثية جهة له فهي ابعد من الافتقار من الوجود و قد قلنا سابقاً انّ الفايض (الفائض ظ) من كرم الجواد عز و جل انما هو الوجود و هذا الفائض صفته الافتقار و شأنه الحاجة و يعينه المعطى و يغنيه الغنى عز و جل بالتممات و هي حدود قابليّته للايجاد و الافتقار و الحلول و الحيثية المدّعاة لم تكن اوّل فائض فليست هي الوجود و انما تحققت به .

قال : « و هذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان ان الموضوع مأخوذ

<sup>١</sup> خبر و ما قيل . ١٢ .

فى حدود الاعراض و حكموا ايضا بان هذا من جملة المواضع التى تقع للحدّ زيادة على المحدود كاخذ الدائرة فى حد القوس و اخذ البناء فى حد البناء» .

اقول : انما قالوا باخذ الموضوع فى حد العرض ليس لان وجوده حلوله فيه بل انما اخذوا ذلك فى العرض ليبيّنوا ان المحدود انما هو العارض من حيث كونه عارضا فيقولون هو الحالّ فى المتحيّز احترازا بهذه الحيثية عن تحديد نفس ماهيته اى لا من حيث كونه عارضا لانه من هذه الحيثية جوهر او كالجوهر ففى الحد يكون ذكر الموضوع ليس من المحدود فيكون زائداً و انما قالوا بذلك لان بناء امرهم فى تحديد الاشياء على مفاهيمها و مفهوم الجوهر و مفهوم العرض شىء واحد كلى فيلحقون كل حصّة بما يميّزها عن الاخرى فهى اى الملحق بها المميز فصلها فيقولون الجوهر هو الحال فى الحيز و العرض هو الحالّ فى المتحيّز فالحال جنس لهما و المميّز فصل و هذا عندهم حدّ حقيقى و انت اذا تركت قولهم و اعتبرت بفهمك وجدت انّ الحالّ ليس هو حقيقة الجوهر فى نفس الامر و لا العرض و انما هو على مذاقهم و اصطلاحهم عرض عامّ فحدّهم رسمى لان الحال الذى جعل جنساً ليس هو اسم ذات و انما هو صفة فعلية فهو اسم فاعل فيكون قولهم ذلك مثل قولك الجوهر هو القاعد فى الارض و العرض هو القاعد فى الجوهر و ربّما يلتفت احدهم الى ذوقه مع قطع نظره عن ما قالوا فيجد انّ هذا الشىء لا يمكن تعريفه كما توهمه المصنّف فى الوجود فيما تقدّم لانه انما يعرف منه ما ذكروا و ذوقه يابى كونه حدّا حقيقيا و فى قولهم القوس قطعة من الدائرة فالمحدود القوس و هو جزء من بعض الحد اعنى الدائرة ففى الحد زيادة على المحدود الا ان الحد ليس بالرسم كما فى المعروض و المعرض (العرض . خل) و ان قيل فيه بلزوم الدور الا انه تحديد بذاتى بخلاف المعروض و العرض حيث حدّد بالحال و ليس الحلول حقيقة لواحدٍ منهما اذ لو كان حلوله هو حقيقة وجوده و وجوده اول فائضٍ عن اليجاد لكان حلوله الذى هو صفة فعلية منه اول فائض (فائض ظ) قبل العرض من فعل الله سبحانه فيكون الفعل فى نفس الامر و فى الاعتبار سابقا على فاعله هف .

قال: «فقد علم ان عرضية العرض كالسواد اى وجوده زائد على ماهيته فلو لم يكن الوجود امرأ حقيقياً بل كان امرأ انتزاعياً اعنى الكون المصدري لكان وجود السواد نفس سواديته لا حلوله فى الجسم و اذا كان وجود الاعراض وهو عرضيتها وحلولها فى الموضوعات امرأ زائداً على ماهيتها الكلية فكذلك حكم الجواهر ولهذا لا قائل بالفرق».

اقول: اذا علم ان عرضية العرض كالسواد زائد على ماهيته فهذا الذى تدركه ابصارنا ما هو هل هو الحلول ام الحال و على الاول فهل الحلول امر عقلى ام حسى فان كان عقلياً فما هذا الذى نراه ببصر الحس و ان كان حسياً فكيف تكون فوقية السماء عقلية كما قال سابقا و يكون هذا حسياً و اى فرق بينهما و على الثانى هل المرئى هو الماهية متحدة بالوجود ام منفردة ام الوجود منفردا فعلى الاتحاد يبطل حكمه بالوجدان المعروف بان الحال غير الحلول مغايرة لا ينكرها الا مكابر لمقتضى عقله و الا لكان القعود هو القاعد و على الانفراد يبطل قوله بالاتحاد كما تقدم مؤيداً بقوله فى اخر كلامه هذا و لهذا لا قائل بالفرق، و على انه الوجود خاصة فيبطل قوله من وجوه الاول بعدم الاتحاد الذى يدعيه الثانى بالوجدان الحاكم بمغايرته للحلول و نحن لا نَشَاهِدُ الا الحال و الحلول انما نشاهد منه كون المرئى فى الموضوع و هذا الكون غير الكائن و الثالث يلزم ان يكون الوجود هو الحال لا الحلول و هذا و ان كان حقاً عندنا على نحو ما ذكرنا سابقاً من ان الشئ هو الوجود مع مشخصاته و اسباب تعينه الا انه لا يقول به لانه يريد بالمتحد مع الوجود خارجاً هو الماهية التى ينتزعها فى الذهن و هى الهوية و هى معنى غير مفهوم الوجود و لهذا يتغايران فى الذهن عنده لاجل امرٍ يشير اليه، تعالى ربي و الهى عنه علواً كبيراً و لهذا الزمناء فيما تقدم بمغايرة المتحد للعارض على رأيه الذى يجعله فيه متحداً فى الخارج و فى الذهن مغايراً فى قوله يتحدان خارجاً و يتغايران فى الذهن فيدفع قبيح ما يلزم من هذا بان المغايرين مفهومهما فقلنا له فاذاً لا مقابلة فينبغى ان يقول فى الخارج شئ واحد و فى الذهن مفهومان تغايراهما غير الخارجين و لا انتزعا

منهما فيلزم ما تقدّم من عدم المقابلة ومن التحديد اذا لم يكونا انتزاعيين .  
 وقوله «فلو لم يكن الوجود امرأ حقيقيا» الى قوله «لا حلوله في الجسم» فيه  
 ما تقدّم مما يدل على ان وجود السواد نفس السواديّة المرئيّة لا حلولها الا اذا  
 فسّر الوجود بالكون في الالعيان كما تعرفه العوام وهو المعنى المصدري .

وقوله «و اذا كان وجود الاعراض» الخ ، كما تقدّم مكرّرا مرّدا فان قوله  
 زائداً على ماهيّتها الكلية يعنى الذهنيّة يلزم منه ان كل زائد على الماهية الكلية و  
 كان سبباً للكون في الخارج هو الوجود كالعوارض الخارجيّة والوقت والمكان  
 بل واقسام الوضع بل ووجود الاغيار كلها اشياء خارجيّة زائدة على ماهيّة  
 الجوهر والعرض فيجب ان يكون كل واحد منها على الانفراد والانضمام هو  
 الوجود لتوقف الكون في الالعيان عليها كما دلّ عليه النقل المعبر وصحيح  
 العقل والنظر وهذه وان قلنا نحن بانها من الوجود لكنه لا يقول به .

قال : «الثامن ان ما يكشف عن وجه هذا المطلب وينور طريقه ان مراتب  
 الشديد والضعيف فيما يقبل الاشد والاضعف انواع متخالفة بالفصول المنطقية  
 عندهم ففي الاشتداد الكيفي مثلاً في السواد وهو حركة كيفية يلزم عليهم لو  
 كان الوجود اعتبارياً عقلياً ان تتحقق انواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين و  
 ثبوت الملازمة كبطلان اللازم معلوم لمن تدبّر واستبصر ان بازاء كل حد من  
 حدود الاشد والاضعف اذا كان ماهيةً نوعيّة كانت هناك ماهيات متباينة بحسب  
 العقل والحقيقة حسب انفراض الحدود الغير المتناهية» .

اقول : قد اعترض بعضهم على المصنف في قوله «عندهم» بانه ان اراد  
 بقوله عندهم عند المشائين فلا يكون حجة على المخالف وان اراد به عند  
 المخالف فليس بصحيح اذ ليسوا قائلين به انتهى ، يعنى انهم ليسوا بقائلين  
 بوجود مراتب متعددة متخالفة بفصولها في الشديد والضعيف وانما كلّ منهما  
 حقيقة واحدة كالمخروط الواحد فلا يعتبر فيه تفاوت يتمايز بالفصول واقول قد  
 تقدم مما ذكرناه ان الوجود له مراتب فهي في انفسها لا تدخل في حكم الشديد  
 والضعيف على فرض تحقق تخالف في مراتبهما اذ ليست السفلى من نوع العليا

فلا تشكيك في الحقيقة بينها ألا في التسمية الظاهرة نعم افراد كل مرتبة و ذراتها  
يجرى فيها التشكيك و انواع كل مرتبة في رتبة امكانها غير ما هي به في رتبة  
اكوانها أما في رتبة امكانها ففيها انواع كلية لا تنهاى في اعدادها و لا في افرادها  
يعنى فيها انواع لا تنهاى و كل نوع فرض فيه افراد لا تنهاى و كل فرد من ذلك  
الامكان فهو يقبل قبل تكوينه افراداً لا تنهاى و بعد تكوينه يقبل بحسب قبوله  
للتغير افراداً لا تنهاى بل و يقبل كذلك قبل التكوين و بعده بقبوله للتغير انواعاً  
و اجناساً لا تنهاى و أما في رتبة اكوانها فمع قبول التغير كذلك و اما مع قطع  
النظر عن قبول التغير و عن مقتضى الحكمة فالكون يضيق محله عن وجود  
افراد لا تنهاى لا (الا.خل) على التدريج و ذلك لضيق محلها و وقتها عن ذلك  
فيكون الامتناع من قبلها لا من قبل القدرة الكاملة و لهذا كانت في التدريج على  
بواعث استدارة الحركات فتحركت الافلاك على الاستدارة و المفعولات في  
طلبها من امدادات مباديها على الاستدارة لان الاستدارة هي المقتضية للتدريج .  
فقوله «يلزم عليهم لو كان الوجود اعتبارياً عقلياً» الى قوله «حاصرين» يلزم  
عليه ان العقليات ليست عدمية بما ذكرنا سابقاً من النص عن الرضا عليه السلام  
و مما اشرنا من الدليل العقلى بل الفؤادى لانه من دليل الحكمة من انه لا يمكن  
ان تتصور شيئاً حتى تقابله بمرآة خيالك مثلاً اذا رأيت زيدا يصلى في المسجد  
يصلى يوم الجمعة العاشر من شهر رمضان مثلاً سنة كذا لا يمكن ان تذكره ما  
دمت حياً حتى تلتفت بمرآة خيالك الى صورة مثاله في غيب ذلك المسجد  
يصلى في غيب يوم الجمعة العاشر من شهر رمضان سنة كذا فان مثاله الى يوم  
القيامة قد كتبه الملكان الحافظان في ذلك المكان و ذلك الوقت فاذا قابلته بتلك  
المرآة انتقش شبح ذلك المثال في مرآة خيالك فتذكره و لا تقدر ان تذكره بغير  
هذا الالتفات على نحو ما قلنا فلو قلنا لك اذكره و لا يلتفت قلبك بمرآة خيالك  
الى ذلك المكان و ذلك الوقت لكان ذكرك له مستحيلاً ممتنعاً<sup>١</sup> لاني اريد منك

<sup>١</sup> فيه تصريح بان تذكر الاشباح المتشخصة في الخيال و معه و لو لم يلتفت القلب الى مرآة الخيال لكان ذكر الشخص محالاً

ان تذكر من حيث لا تذكر و كل تذكر و تعقل هكذا ولكن اكثر الناس لا يعقلون فتذكر ك لم يكن في عالم الاجسام لكنه موجود في عالم العقول و المصنف كالاكثرين لا يعرفون الا ان الاعتبارى عدمى نعم لو اراد صور امكاناتها لا صور اكوانها على قولهم سكتنا عنه فقوله «ان تتحقق انواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين» ينبغي أن يُقيد هذا بأن يقول موجودة لا بالتدرج اذ الممنوع منه كون الامور الغير المتناهية المحصورة بين حاصرين مجتمعة و اما بالتدرج فلا و اما مسألة التناهي و عدمه فلا تبني عليها الاستدلالات الحقيقية لان من الامور الممكنة ما لا تنهاى في الامكان و ان كانت متناهية عند الواجب تعالى مثل نعم الجنة و نعيمها و اهلها و الام النار و عذابها و شقاوة اهلها كل ذلك غير متناهية و لا منع منها و الحاصل ليس كل غير متناه باطلاً بقول مطلق اذ لا محذور في عدم تناهيها و عدم انقطاعها اذا ثبت كونها محدثة متناهية الى فعل خالقها تعالى فليس بممتنع اذ ليس الفعل متناهياً ليمنع من كون اثره غير متناه فبطلان اللزام الذى ذكره غير معلوم يعرف هذا من قاعدتين اتفق الحكماء على صحتها و هما قولهم كل ما له اول له اخر و كل ما سبقه العدم لحقه العدم و بعد الاتفاق من المسلمين تبعا لما دل عليه النص المتواتر من الكتاب و السنة و دل عليه العقل الصحيح بدليل الحكمة ان الجنة و نعيمها و اهلها و النار و عذابها و اهلها مخلدون ابداً لم يلحقهم عدم و ليس لهم آخر فبمقتضى حكم القاعدتين انه لم يسبقهم عدم و اتما سبقهم وجود و اذا قيل انه سبقهم عدم يراد منه انهم لم يكونوا موجودين في رتبة الازل و لان العدم ليس شيئاً يتحقق له السبق و انه ليس لهم اول يعنى اولاً حادثاً لان الاولية الحادثة من جملة تلك الحوادث و الاولية الازلية هو ذات الواجب و هو تعالى ليس اولاً لشيء و لا اخراً لشيء و اتما هو سبحانه قبل القبل بلا قبل و بعد البعد بلا بعد فاليه اى فعله المنتهى و من فعله المبتدأ و لا غاية لفعله فلا يكون مفعوله مغايب .



فاذا عرفت مرادنا من هذا الكلام كله بان ما سوى الله سبحانه لا يتناهى لا فى الابتداء ولا فى الانتهاء الا الى فعله وصنعه عرفت انه لا معنى لكون ما سوى الله سبحانه متناهيّاً الا انه محدث لم يكن فى الازل ثم اخترعّه و كوّنه فى الامكان لا انه منقطع اولاً أو آخرّاً وليس كلامى هذا قولاً بقدم العالم فان لم تفهم منه الا القول بالقدم فاسأل الله ان يصلح وجدانك وعرفت وجود اشياء غير متناهية فى الامكان اولاً و آخرّاً الا انها لم تكن فى مقام الاكوان مجتمعة الا على سبيل التدريج على اتى إن شاء الله تعالى ابين لك حقيقة صحة ما يترتب على القاعدتين من غير لزوم محذور يأتى فيما بعد .

وامّا فى مقام الامكان فكلّها حاصلة فيه اى فى الامكان بلا نهاية وهو العمق الاكبر وعرفت ان بُظْلانَ اللازم غير معلوم وان على تقدير كون الوجود امراً حقيقياً قد يلزم منه حصول اشياء لا تتناهى بل تلزم من كلامه الاتى فى قوله اذا كانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم محذور اصلاً اذ وجود تلك الانواع التى هى بازاء الحدود او الاقسام وجود بالقوة لا بالفعل اذ الكل موجود بوجود واحد اتصالى وحدته بالفعل وكثرته بالقوة انتهى ما قر منه واشنع لانه انما الزمهم بها وهم لا يدعون وقوعها دفعة ولعلهم لو سلّموا الالتزام يدعون حصولها على جهة التدريج تبعا لتقلّ الذهن فى الاعتبار حيث لم ينتقل الى جميعها دفعة ولهم ان يقولوا كما ان تحققها فرع على الاعتبار كذلك يكون بقاؤها كذلك فيكون تحققها على نحو التجدد والدثور فح لا مانع من وقوعها بهذا النحو واما هو فقد اثبت تحقق انواع لا تتناهى بالفعل على تقدير فرض الوجود متحققا لان قوله اذ الكل موجود فى حصول حصص تلك الانواع الغير المتناهية بالفعل متحققة ثابتة الا انها لم ترتبط بها فصولها فقد حقق جميع الحصص وان كانت بوجود واحد مع انه لا يرضى بتحقيق الحصص ولا جنسها قبل الفصول بل ظاهر كلامه فى الكتاب الكبير ان لها فى انفسها تحققاً ما قبل الفصول وان توقف تمييزها وحصولها على الفصول ففى فرض الاعتبارى منع من تحقق انواع لا تتناهى مع انه يقول بثبوتها بالتحققى اذا وجدت فصولها او مطلقاً فكذلك بالاعتبارى اذا

اعتبرت فصولها فانه هو وجودها كالتحقيقى فاذا اعتبرت وجدت خارجاً بالطريق الاولى اذ يمكن فى الاعتبار ما لا يمكن فى التحقق ولا يلزم من اعتبار الاعتبارى تحققها الاجتماعى كما لا يلزم على التحقيق لان الاعتبارى على فرضه لا يكون اقوى من التحقيق ليلزم منه تحقق ما لا يتناهى مجتمعاً بل انما هو تابع للتحقيقى او مساوٍ له فبنسبة ما يعتبر التحقيقى يعتبر الاعتبارى ونحن وان لم نقل بالاعتبارى مع ان الاعتبارى عندنا كله وجودى الا انه ظلى انتزاعى من الخارجى كما ذكرنا مراراً نعم قد قلنا ان الذهنى الذى فى ذهن علّة الموجودات صلى الله عليه واله وان كان مما فوقه أفيض عليه لكنه علّة لما تحته بالله سبحانه وما فى ذهنه هى وجوه الاشياء الباقية اى وجوه باقية للاشياء الهالكة كما اشار اليه سبحانه فى مواضع من كتابه قال تعالى كل شىء هالك الا وجهه وقال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلم وفرعون فى سؤاله قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى وهم عليهم السلم العند والكتاب فافهم لانا انما نقول بالتحقيقى الحادث الخالص لا المطلق المشوب ولا الحق الخالص عز وجل ومع ذلك كله فقوله فى هذا الاستشهاد ليس بمستقيم لانه اثبت فيه الكل والزم القائلين بالاعتبارى بما لا يلزمهم ولا يضرهم ونحن نقول بان اهل الاعتبارى غير معتبرين ولا دليل لهم الا التخمين وما هم بمستيقنين وانما تكلمنا على كلام المصتف لانه يدعى ان استدلالاته ليست من الابحاث الحكمية ولا من التخييلات الصوفية والفاظ استدلالاته و نمطها من تلك الابحاث الحكمية بعينها ومعانى كلامه ومقاصده ومراداته من تخيلات الصوفية فانهم لا يتجاوزون فى تخيلاتهم ما تخيل وانما هذا حذوهم وقال بقولهم بعبارات الحكماء واستدلالاتهم على ان اهل القول بالاعتبارى لا يحتاج فى رد قولهم الى هذه التمحلات بل يكفى فى رد كلامهم ان الاعتبارى هو عدم ام ضده فان كان عدماً فكيف يصدر عنه ضده وان كان ضدّ عدم فقد وافقوا فليجيبوا بما شاءوا ويخصموا.

قال: «فلو كان الوجود امراً عقلياً نسبياً كان تعدده بتعدد المعانى المتميزة المتخالفة الماهيات فيلزم ما ذكرناه نعم اذا كان للوجود وجود واحد وصورة واحدة اتصالية كما هو شأن المتصلات الكمية القارة او غير القارة اذا كانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم محذور اصلاً اذ وجود تلك الانواع التى هى بازاء الحدود او الاقسام وجود بالقوة لا بالفعل اذ الكل موجود بوجود واحد اتصالى وحدته بالفعل و كثرته بالقوة فاذا لم يكن للوجود صورة عينية كان الخلف لازماً والاشكال قائماً».

اقول: يريد ان الامر العقلى النسبى ذهنى والذهن محلّ التكررات لانه محلّ التحليل العقلى ولهذا مع حكمه بالاتحاد خارجاً حكم بالتغاير ذهنياً فيلزم ان كل ما اعتبر ذهنياً وجدّ خارجاً لأن الاعتبارى به وجوداً ما اعتبر فى الخارج فيلزم ما ذكره من وجود الانواع الغير المتناهية خارجاً بقى هنا شىء وهو انه ما المراد بهذا الوجود الاعتبارى وما هو فإن أريد به اى بكونه وجوداً للخارجى أنّه بنفسه لا باعتبار معتبر واثماً الاعتبار دليل معرفته كان محصل ذلك ان الاشياء موجودة فى الخارج لكن لما لم يكن غير ما يسمى بالوجود موجوداً بنفسه لما علم ان الوجود موجود بنفسه وغيره موجود به ولم يعقل شىء غير الموجود وجب فرض شىء وجدّ به الاشياء ولما كان ما توجد به الاشياء يستحق اسم الوجود مراعاة فى التسمية لجهة الاشتقاق سمى ذلك الامر الفرضى وجوداً وان لم يكن شيئاً متحققاً وان أريد به انه عبارة عن اعتبار كونها موجودة كان محصل ذلك انها بموجوديتها وجدّ لأن الموجودية عبارة عن التأثير بتأثير فعل الله تعالى وتلك الموجودية على قاعدتهم من المعقولات الثانوية وان اريد به ما حصل فى الذهن كان المراد منه اما العارض من مفهوم الوجود على مفهوم الماهية واما مطلق مفهومه والعارض اما العرضى واما الذاتى واما المعنى المصدري، فعلى ارادة الاول فمع كون الاعتبارى امراً وجودياً خارجياً لم يناف مذهب المصنف الا فى بعض التعبيرات كقول انه اعتبارى وقول انه تحققى ويتفقان فى انه غير مكتنه ولا مدرك كما تقدم من

قول المصنّف وماهيته أخفها تصوّراً واكتناهاً ومع كونه وجوديّاً ذهنياً (ذهنياً خل) فيأتي في الثالث ومع كونه عدميّاً وان قيل بموجوديّة الاعتباري ولم يرد به الكناية عن اتّحاد الوجود والوجود يكون بديهي البطلان اذ لا شيء لا يحدث الشيء ولا يكون علة له ولا من متممات علّله ما لم يؤوّل بعدم المانع وعلى ارادة الثاني فمع كون الموجودية متحقّقة في الخارج يكون المراد بذلك إمّا ما اراده المصنّف وإمّا ما اراده اهل الانتساب وإمّا ما اراده اهل الهيولى لان القائلين بان الوجود هو الهيولى لهم فيه مذاقات فمنهم من يحصره في المواد خاصة ومنهم من يفصل ونحن منهم بان نقول الوجود الموصوفى منه المادة والوجود الصفتي منه الصورة والشيء هو المركب منهما فالتأثير هو الصفتي وهو القابلية وما لها من المتممات والمكمّلات من الهندسة الباطنة والظاهرة كما تقدم وهذا المركب هو الموجود وله اعتبارات ثلاث فباعتبار كونه اثرأ نوراً ووجوداً وباعتبار انه هو ماهيّة وظلمة والمعنى المصدري صفة ظهوره وهو المعبر عنه بالكون في الاعيان وهذا المعنى يراد منه احد معنيين احدهما الظاهري المعبر عنه بالفارسيّة بالهست ضد نيست والثاني المعنوي وهو ما به الكون وهو الشيء بجملته وهنا (هذا. خل) الكون والحصول يراد منه نفس الشيء ومع كونه من المعقولات الثانية فعلى القول بوجودها او بعدميّتها تقدّمت الاشارة اليه وعلى انها امر ذهني فهي كسائر الامور الذهنيّة وان اريد به ما حصل في الذهن وللمبنى عليه من الذهني اعتباران :

احدهما ان الذهني قسم من الوجود بمعنى انه ينقسم في نفسه الى قسمين وذلك لانه انقسم باعتبار محلّه لان محال الاكوان باعتبار الحال فيها منها فمنهم من قال الذوات محالّها جواهر والصفات محالّها اعراض ومنهم من قال الغيب ذاتياتها محالّها جواهر مجردة وصفاتياتها محالّها اعراض مجردة والشهادة ذاتياتها محالّها جسمانيات واجسام وصفاتياتها محالّها غير مجردة فما كان من الصفات مطلقاً من نوع الاشباح الهندسيّة فمحالها الاعراض الصقيلة كالذهن للاشباح المجردة كالمرآة والماء وما اشبههما من اعراض الاشياء

المادية الصقيلة للاشباح الحائلة بالماديات كالصورة فى المرآة والماء وفى الاشياء الصقيلة كالحديد المصقول وغيره و ما من نوع الاشباح الظلية فمحالها أغراض الماديات الكثيفة كالجدار للنور والهواء للكلام فعلى هذا يكون الذهن محلاً للصفات المجردة فتكون منتزعة من الخارجى ولما كان المحل لا يصلح للماديات لانه مجرد كان ما يحل فيه وينتقش من نوعه وان كان منتزعا من الاجسام فيتساوى فيه المنتزع من الماديات والمجردات لانه من مرایا عالم الغيب واما خلقه الله تعالى لذلك لان نظام النوع الانسانى المدنى الطبع الجامع للشؤون المتكثرة المتعددة التى لا يفى بها الشخص منهم لنفسه ولا بمثله بل لا بد له من مخالطة ابناء النوع طوى الله سبحانه له المتفرقات فى استحضارها بوضع مرءاة عنده تجمع له صفات مطالبه من غير مشقة السعى الى استحضارها بانفسها لان ذلك متعسر او متعذر وذلك لان غرضه ليس فى نفس اشباحها و صورها ليكون ما حصل له فى ذهنه هو مطلوبه فاذا تصوّره تم له مطلوبه و انما مطلوبه الامر الخارجى ولذا حكمنا بان جميع ما فى اذهاننا ظلية انتزاعية .

و ثانيهما ان ما حصل فى الذهن منه ما هو اصيل وهو حقيقة الشىء الخارجى عندهم ومعناه مجردا عن العوارض الخارجية ولهذا لا فرق بين الوجودين الا ترتب الاحكام الخارجية و اثار الحقائق المتحققة فالخارجى ما تترتب عليه الاحكام والاثار والذهنى ما لا تترتب عليه ولا يراد منهما الا هذا عندهم و منه ما هو منتزع كما ذكر الاولون والمصنف من أهل القول الثانى و نحن قائلون بالاول فعلى الثانى ان اريد بالوجود الاعتبارى العارض للماهية سواء كان هو العرضى ام الاصيل فانما يعرض لها من حيث هى لا من حيث كونها موجودة و لا من حيث كونها معدومة فلا يكون مؤثرا فيها لعدم ترتب اثار الذهنى و انما عرض لها لملاحظة تكونها به فهى متعلق التكوين به فعرض مفهومه على مفهومها والمعنى المصدرى حدث فعلى انما يصدر عن متحقق و لو بالذهنى و على اى فرض اعتبر يكون غير مؤثر عند المصنف و موافقيه و اما اهل الاعتبار فيصدق الاعتبارى عندهم على ما يظهر من اطلاقهم على ما سوى

المتحقق الخارجى ولا شك ان الاعتبار (الاعتبارى . خ) وما يترتب عليه من الامور الاعتبارية الغير الخارجية المتحققة لا ترتب عليها آثار خارجية عند المصنّف و موافقيه و عندنا فى اغلب الاحوال بناء متاعلى ان ما فى الازهان ظلّى انتزاعى غير متأصل اذ لو فرضنا نحن حصول الاصيل فى اذهاننا كما نحكم به على ما فى ذهن علّة الوجود و محل اليجاد حكمنا بحصول اثاره فى الخارج بل نقول انه لا تأثير لغيره الا به كما اشرنا اليه مراراً فى شرح الزيارة الجامعة و من قال بتأثير الاعتبارى منهم من يرى ان تأثيره ايضا اعتبارى لانه يرى ان وجودات جميع ما سوى الله سبحانه اعتبارى موهوم لا تحقق له اصلاً لا خارجاً و لا ذهنياً و لهذا قال شاعرهم :

كل ما فى الكون وهم و خيال      او عكس فى المراتب او ظلال  
فجعل الحادث و وجوده و ماهيته و جميع شؤونه موهومة و منهم من يرى ان تأثيره امر متحقق فى الخارج و على كل فرض فهو قول باطل اما على الرأى الاول و هو لاهل التصوف فان ارادوا بالاعتبارى فى المؤثر و الاثر ان معناه عدم استقلاله بنفسه و انما الكل فى الحقيقة قائم بامر الله سبحانه على الدوام قيام صدور و نسبة التحقق اليه بالاعتبار مع عدم ملاحظة تقوّمها بامر تعالى فلا استقلال لها و لا شيئية بنفسها بحال من الاحوال فكلامهم بهذا المعنى صحيح و ان ارادوا به عدم تحققها فى انفسها فى رتبة امكانها فباطل لمخالفته الوجدان لانه مكابرة لمقتضى العقول و من اثبت تحققها فى الخارج بالاعتبارى الغير المتحقق فباطل لما تقرّر من ان العلة اقوى من المعلول و لا يصح العكس لعدم صحة ابتناء القوى على الضعيف فعلى قولهم من ان الاعتبارى عدمى يلزم بناء الشئ على لا شئ و على قولنا يلزم بناء القوى على الضعيف و كلاهما باطل و لا يرد علينا ترتب ما بالفعل على ما بالقوة لان ما بالفعل انما ترتب على ما بالقوة لان ما بالقوة مترتب على ما بالفعل فى الحقيقة ما بالفعل مترتب على ما بالفعل و الا لزم فى سلسلة العود ان يعود ما بالفعل الى ما بالقوة كما فى حال البدء و

التزول و إنما لم نوافق المصنف لعدم صحة إبطاله لا تصحيحاً لدعواهم فإنّ قوله بلزوم تحقق انواع بلا نهاية غير ملزم لان تحقق الانواع الغير المتناهية انما يكون على فرض اعتبار الاعتبارى وقد قرروا انّ الاعتبارى ينقطع بانقطاع الاعتبار و التأثير منوط بدوام الاعتبارى فافهم فلا يلزم من كونه اعتبارياً ما ذكر من تحقق ما لا يتناهى لما قلنا من انه ليس اقوى من التّحققى فى التأثير و لان تحققه اى الاعتبارى انما هو بالاعتبار و هو اى الاعتبار تدريجى فيكون ما يترتب عليه تدريجياً و لانه ينقطع بانقطاع الاعتبار كما قالوا مع ان ذلك المحذور لازم على قول المصنف كما ذكرنا سابقاً فقوله «فاذا لم يكن للوجود صورة عينية كان الخلف لازماً و الاشكال قائماً» صحيح لا من حيث كونه مبني على دليله السابق بل من حيث كونه منافياً للوجدان و الاحساس و الضرورة.

قال: «ذكر كلمات فى دفع شكوك اوردت على عينية الوجود انّ للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الفائض على كل ممكن موجود و الجاحدين لاضواء شمس الحقيقة المنبسطة على كل ماهية امكانية حُجُباً و هميّة و حُجُباً قويّة كشفتها و ازحنا ظلمتها و فككتنا عقدتها و حللنا اشكالها باذن الله الحكيم العليم».

اقول: اراد ان يذكر بعض حجج النافين لتحقيق الوجود فى الخارج مثل شيخ الاشراف وغيره القائلين بآثّة اعتبارى و منهم ابو جعفر الطوسى فى التجريد حيث قال و الوجود من المحمولات المعقولة (العقلية . خ) لا متناع استغنائه عن المحل و حصوله فيه و العلامة الحلى رحمه الله فى شرح كلام الطوسى هذا قال: اقول الوجود ليس من الامور النسبية بل هو من المحمولات العقلية الصرفة و تقريره انه لو كان ثابتاً فى الاعيان لم يخل اما ان يكون نفس الماهيات الصادق عليها او مغايراً لها و القسمان باطلان اما الاول فلما تقدّم من انه زائد على الماهية و مشترك بين المختلفات فلا يكون نفسها و اما الثانى فاما ان يكون جوهرأ او عرضاً و الاول ظاهر و الآل لم يكن صفة لغيره و الثانى باطل لان كل عرض فهو حاصل فى المحل و حصوله فى المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود

هف ويلزم تأخره عن محلّه و تقدمه عليه هف انتهى ، قال الماتن (ره) : و هو من المعقولات الثانية ، قال العلامة (ره) : اقول الوجود كالشيئية من المعقولات الثانية و ليس الوجود ماهية خارجة على ما يتّاه بل هو امر عقلى يعرض للماهيات و هو من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى و ليس فى الموجودات شىء هو وجود او شىء بل الموجود اما انسان او حجر او غيرهما ثم تلزم معقولية ذلك ان يكون موجوداً انتهى ، و يأتى بعض ما استدللّ عليه هؤلاء مثل شيخ الاشراق و قول صاحب التجريد ان الوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل و حصوله فيه ، يريد به انّ الوجود مفهوم و صفى و هو المعنى المصدري اللاحق للمعقولات الاولى و لهذا قال : و هو من المعقولات الثانية ، و لا ريب انه بهذا المعنى يكون عن غيره لا ان غيره يكون به لانه من الصفات اللاحقة لوجود موصوفاتها و هى كائنة بموصوفاتها او تابعة لها فى كونها او مكونات بها و الحاصل من هذا المذكور ليس هو الوجود الذى تحققت به الاشياء و قول العلامة فى بيانه : لو كان ثابتاً فى الاعدان لم يخل اما ان يكون نفس الماهيات الصادق عليها الخ ، يكون هو نفس الماهيات بنوعيه الموصوفى و الصفتى فهو بنوعيه الموجود و لانسلم كونه زائداً و التركيب انما هو من نوعيه و ليس مغايراً لها الا مغايرة الاجزاء للكل هذا فى الظاهر و اما فى نفس الامر فمغايرته لها بلحاظين فبلحاظ كونه اثرأ هو وجود و بلحاظ هويته من حيث هو هو ماهية فليس الوجود ما اشاروا اليه لان هذه التصورات التى استندوا اليها كلها موهومة مأخوذة صناعية من مفاد حمل الالفاظ بعضها على بعض من غير ملاحظة مطابقتها و عدمها و قوله بعد هذا فى المتن : و اذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها و جب التطابق فى صحيحه و الا فلا و يكون صحيحه باعتبار مطابقته لما فى نفس الامر لا مكان تصوّر الكواذب فاعترض عليه العلامة مشافهة بحصر نفس الامر فى الذهنى و الخارجى و قد منع منهما هنا فاجاب المراد بنفس الامر هو العقل الفعّال فاعترضه بانه يلزم الحكماء القول بانتقاش الصور الكاذبة فى العقل الفعّال



لأنهم استدلّوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو فان السهو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها والنسيان زوالها عنهما معاً وهذا يتأتى في الصور المحسوسة أمّا المعقولة فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضان في الاحكام الكاذبة فلم يأت فيه بمقنع انتهى، يعنى لم يأت في هذا الاعتراض بجواب مقنع وذلك لان جوابه الاول ليس بصحيح وهو تفسير نفس الامر بالعقل الفعّال والجواب ان العلم لا يخرج عن الذهني والخارجي وانما المراد بنفس الامر ما ثبت حكمه بالدليل من الذهني او الخارجي وهو ما عند الله عز وجل من الحكم التشريعي كما في قوله تعالى فاذا لم يأتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون فكذبهم لمخالفة التشريعي وان طابق قولهم التكويني ومن الحكم التكويني كما في قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فكذبهم لمخالفة التكويني لبناء فطرتهم المبدلة والمغيرة على مخالفة ما استيقنتها انفسهم وان طابق قولهم التشريعي فقوله في المتن ويكون صحيحه لمطابقته لما في نفس الامر وقول الشارح تبعاً لقوله صريح في بطلان ما ذهبوا اليه ومن وافقهما لما قلنا من استنادهم الى تصورات موهومة صناعية مخالفة لما في نفس الامر فقول المصنف «ان للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود، الى قوله: حجباً وهمية» صحيح والله سبحانه يهدي من يشاء الى صراط مستقيم و قول العلامة (ره): واما الثاني فاما ان يكون جوهرأ او عرضا الخ، فيه ان الجوهر من الوجود الموصوفي والعرض من الوجود الصفتي والموصوف محل الصفة وهي متأخرة عنه ولا يلزم ان يكون للوجود وجود جوهره وعرضه اذ لا فرق بينهما.

قال: «سؤال - ان الوجود لو كان حاصلًا في الاعيان لكان موجوداً فله ايضا وجود ولو جوده وجود آخر الى غير النهاية».

اقول: هذا السؤال من شيخ الاشراق وهو استدلال بابطال النقيض.

فاجابه المصنف فقال: «جواب - انه ان أُريد بالوجود ما يقوم به الوجود

فهو ممتنع اذ لا شىء فى العالم موجود بهذا المعنى لا الماهية ولا الوجود اما الماهية فلما اشرنا اليه من انه لا قيام للوجود بها واما الوجود فلامتناع ان يقوم الشىء بنفسه واللازم باطل فكذا الملزوم».

اقول : قوله «ما يقوم به الوجود» يريد انه لو كان شىء يقوم به الوجود لزم ان يكون متحققاً قبل قيام الوجود وقد تقدم بطلان اللازم فيبطل الملزوم وهذا جارٍ فى كل شىء اما الماهية فليست شيئاً قبل الوجود وهو قوله فلما اشرنا اليه من انه لا قيام للوجود بها واما الوجود فلو فرض قيامه بنفسه لزم تقدّم نفسه عليه وهو باطل .

وقوله «واما الوجود فلامتناع ان يقوم الشىء بنفسه» فيه رد لما فى السؤال من قوله «فله ايضا وجود و لوجوده وجود» يعنى انه قد ثبت فيما سبق ان الوجود بنفسه وجد لا بوجود اخر لانه لا تعدّد فيه فاذا فرض قيام الوجود به فهو فرض لقيامه بنفسه وهو ممتنع وهؤلاء يزعمون ان ما به الانوجد اعتبارى فاذا فرض وجود فى الخارج وجوزتموه فلا يكون الا موجوداً بوجود خارجى وهذا الخارجى كالاوّل فيتسلسل ولا كذلك لو كان اعتبارياً فنقول ان قولكم ان زيدا انما كان موجودا بمعقوليّة وجوده فيه ان هذه المعقوليّة تتوقف معقوليتها على معقوليّة اخرى الى غير النهاية فان كانت المعقوليّة الاولى معقولة بما هي معقولة لا باخرى فالخارجى موجود بما هو موجود على اننا لانعنى بالوجود الحصول المعروف الذى هو الكون فى الاعيان كما فهمتم لان المعنى المصدرى نسبى وان اطلق عليه المصنف بعض عباراته لان الحصول الذى يراد به الشىء غير الحصول الذى يراد به حصول الشىء فى كذا او لكذا فالوجود عندنا اذا اطلقنا عليه الحصول نريد به الحصول بالمعنى الاول الذى هو الشىء لا الذى هو النسبة وهو بمعنى الشىء لا يقوم بنفسه ولو فرض فرد من افراد قائم باخر وان تغاير الم يجوز ذلك لان المفروض انه فرد من الوجود فهو جزء او جزئى منه فلا يغير حكم كلاً او كليّه فيما هو مقتضى طبيعته والا لم يكن وجوداً بل يكون ماهية وهو خلاف المفروض .

وقول المصنف «اذ لا شيء في العالم بهذا المعنى موجود» فيه انه لو اريد بالوجود الحصول الذي هو النسبة والمعنى المعبر عنه بالفارسيّة بهست لم يخل شيء من العالم عن متّصف به منسوب به او اليه مع انه كثيراً ما يطلق الوجود الذي هو الحقيقة في كلّ شيء ويريد ان هذا المعنى الذي هو الحصول النسبي والمعبر عنه بالفارسيّة بهست يصدق عليه و عبارات القوم اكثرها على هذا التّمط وقد صدق في حقهم قول سيد الوصيين امير المؤمنين عليه السّلم ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدره يُفرغ بعضها في بعض الحديث، وقد تقدّم فاين هذا المعنى من حقيقة الشيء ولكن اكثرهم لا يعلمون.

قال: «بل نقول ان اريد بالوجود هذا المعنى اى ما يقوم به الوجود نلتزم ان يكون الوجود معدوماً بهذا المعنى فان الشيء لا يقوم بنفسه كما ان البياض ليس بذى بياض انما الذى ذو بياض كالجسم او المادة و كونه معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف شيء بنقيضه لان نقيض الوجود هو العدم او اللاوجود لا المعدوم او اللاوجود وقد اعتبرت فى التناقض وحدة الحمل مواطاة او اشتقاقاً».

اقول: يريد انا نلتزم بطلان التّالى اى لم يكن موجوداً بهذا المعنى من كونه قائماً بالوجود المستلزم لبطلان المقدّم اى لم يكن حاصلاً بهذا المعنى فى الاعيان و نلتزم انه معدوم بهذا المعنى وذلك لا ينافى ما نقول به لانا نقول ان الشيء لا يقوم بنفسه كما ان البياض ذو بياض معدوم بهذا المعنى لان الموجود ان الجسم ذو بياض و البياض بياض بنفسه ثم استشعر اعتراضاً و هو انكم اذا قلتم بان الوجود بهذا المعنى معدوم كان موجباً لاتّصاف الشيء بنقيضه و هو باطل فيلزمكم ان الوجود بهذا المعنى موجود و الا كان متّصفاً بنقيضه فاجاب بقوله و كونه اى الوجود معدوماً بهذا المعنى لا يوجب اتّصاف الشيء بنقيضه لان الوجود نقيضه العدم او اللاوجود و اما المعدوم او اللاوجود فليس بنقيض للوجود لاشرط وحدة الحمل فاذا كان احد النقيضين محمولاً بالمواطاة يجب ان يكون الاخر بالمواطاة مثل وجود نقيضه عدم و اللاوجود او بالاشتقاق مثل

موجود نقيضه معدوم واللاموجود اما اذا كان احدهما بالمواطاة مثل وجود والاخر بالاشتقاق مثل معدوم واللاموجود فان الاخر وهو ما بالاشتقاق ليس نقيضاً لما بالمواطاة لانه اى العدم انما هو محمول فى ضمن معدوم فاختلفت الوحدة التى هى شرط التناقض بالاتحاد وانما التزم بكون الوجود معدوماً بهذا المعنى الذى ذكره مع انه لا فائدة فيه تنصيماً على دعواه وتأكيدها لمقتضى دليله .

قال : «وان أُريد به المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسيّة بهست و مرادفاته فهو موجود و موجوديته هو كونه فى الاعيان بنفسه و كونه موجودا بنفسه كونه وجوداً لا انّ له امرا زائداً (زائداً ظ) على ذاته و الذى يكون لغيره منه يكون له فى ذاته كما ان الكون فى المكان و الزمان لهما بالذات و لغيرهما بواسطتهما و كما فى التقدم و التأخر الزمانيين و المكانيين فانهما لاجزائهما بالذات و لغير اجزائهما بواسطتهما و كما فى معنى الاتصاف فانه ثابت للمقدار التعليمى بالذات و لغيره بسببه و كالمعلومية للصورة العلمية بالذات و للامر الخارجى بالعرض» .

اقول : يريد بالمعنى البسيط من الوجود الذى يعبر عنه بالفارسية نيست و مرادفاته ما كان بمعناه مثل الحصول و هذا الذى يشير اليه ليس هو الوجود الذى هو حقيقة الاشياء عندنا و لا عنده فى بعض الاحوال لان عباراته فى المراد منه مضطربة جدا فمرة يفهم من بعضها انه الواجب تعالى و مرة يفهم منها انه المطلق الصادق على الواجب و الحادث و تارة يفهم منها ارادة الحادث بخصوصه و تارة يفهم منها ارادة المعنى المصدري كما هنا فان قولك ان زيدا هست لم ترد بهست حقيقية (حقيقته .خل) و انما تريد به حصوله و هو معنى مصدري فعلى و ليس مما نعى به من الوجود فى شىء نعم عبارات القوم من المشائين و الرواقيين و المتكلمين صريحة فى ارادة هذا لكنهم يجعلون الشىء هو الماهية و هذا الوجود عارض عليها و قولهم هذا صحيح لو عرفوا حقيقة المراد منه و انما نقول ان كلامهم باطل لعدم معرفة المراد من ذلك و معرفته

كما نريد قد اشرنا اليه سابقا من انا نريد بالوجود هو حقيقة الشئ الفائضة من فعل الله سبحانه وهي عندنا هي المادة المطلقة خلقها سبحانه من الامكان الراجح الذي هو محلّ المشيئة الامكانية ومتعلقها ومن هيئة تلك المشيئة التي هي فعله فامكنها بتلك المشيئة الامكانية ثم كَوْن الشئ بمشيئته التكوينية من حصّة من تلك المادة المطلقة ومن هيئة مشيئته التكوينية الخاصة بذلك الشئ وهذه الهيئة التي هي صورة الشئ خلقت من هيئة مادته بهيئة المشيئة الخاصة به فالوجود الذي خلق بنفسه لا بوجود زائد على نفسه هو حقيقة هذا الشئ المركبة في الاصل من المادة المسماة بالوجود الموصوفى ومن الصورة المسماة بالوجود الصفتي فان تلك الحقيقة خلقت بنفسها لا بحقيقة زائدة على نفس تلك الحقيقة وهذا الوجود المعبر عنه بهست عارض على ذلك الوجود هو نسبة له خارجية والحصول مثله وهذا غير الحصول الذي هو ذلك الشئ وهو كونه لا كونه في الاعدان كما هو المراد من حصولهم هذا وهو قول المصنف ووجوديته هو كونه في الاعدان بنفسه وهذا معنى مصدرى فعلى عارض للشئ باعتبار حضوره ما بين امثاله بخلاف حصولنا وكوننا اذا اطلقنا احدهما نريد به الوجود اى حقيقة الشئ اى الذى به الكون في الاعدان وبيان حصولنا وكوننا على جهة الاختصار والاقتصار مضافا الى ما سبق وهو انه اذا اراد سبحانه ايجاد شئ اوجده اى احده وهو احدثه وهو احدث وجوده فقال له كن فالامر كن وصورته الكاف والنون اشارة الى الكون بالكاف والى العين التي تسمى الماهية بالنون فكما ان الامر الذى هو المؤثر باذن الله صورته مركبة من الكاف والنون كذلك الاثر الذى هو حقيقة الشئ مركب من اثر الكاف الذى هو الكون ومن اثر النون الذى هو العين ومعنى قولنا الاثر ان الكاف والنون يشار بهما الى ثلاثة اشياء :

الاول بالكاف الى المشيئة والنون الى الارادة .

والثانى بالكاف الى الفعل الذى هو المادة والنون الى الانفعال الذى هو

القابلية والصورة .

و الثالث بالكاف الى التكوين و التأثير و بالنون الى التكوّن و التأثير .  
 فالصادر من فعل الله عند ايجاد الشيء هو الوجود و ليس في الحقيقة شيء غير  
 مادته و صورته على نحو ما قدّمنا فهمهما وجوده و هما كونه و هما حصوله و ليس  
 غيرهما شيء الا المصدري الارتباطي الفعلي لانه في وجوده متوقف على  
 تحقق الحاصل و الكائن و الحاضر و الحصول و الكون و الحضور العامية نسبة  
 المترتبة على وجوده لا وجوده .

و قوله «و موجوديته هو كونه في الالعيان بنفسه» فيه ان الموجودية  
 عندهم و عنده من المعقولات الثانية و هي معنى اعتباري عدمي عنده فجعلها  
 هي وجوده قول بقولهم الذي نفاه و هو الآن بصدّد نفيه و انما هي موجودة في  
 الخارج على قولنا لا على قوله نعم قد يستعملها في المعنى التحقيقي و يُطلقها  
 على الوجود كما فعل هنا و جعل كونها في الالعيان هو وجودها و قد سمعت ان  
 الكون في الالعيان معنى مصدري نسبي تابع للوجود زائيد (زائد ظ) عليه .

و قوله «و الذي يكون لغيره منه يكون له في ذاته» صريح بان الوجود  
 شيء غير الماهية في الخارج و الذهن لانه يقول ان الماهية لا وجود لها من  
 نفسها بل بالوجود و هو يشعر بكونها به في الخارج فلا معنى للاتحاد الذي  
 يدّعيه و الامر كذلك و اما عندنا فالشيء هو الوجود بلحاظ انه اثر لفعل الفاعل  
 عز و جل و هو الماهية بلحاظ انه هو و تشبيهه بالمكان و الزمان في قوله كما ان  
 الكون في المكان و الزمان لهما بالذات و لغيرهما بواسطتهما ، يشعر بان  
 الوجود زائد على الماهية كما يقوله الاكثرون و ان كان هو لا يرتضيه لان الكون  
 للمكان في المكان و الكون للزمان في الزمان هو نفس الكائن لانه كون الشيء  
 في نفسه و هذا ظاهر و اما كون المكان في الزمان و كون الزمان في المكان و  
 كون غيرهما فيهما فهو زائد على الكائن بخلاف ما اراد و ذلك على رايه و اما  
 على رأينا فله عندنا وجه مصحّح و هو ان الكون للشيء كونا كون هو وجوده و  
 هو كونه في نفسه بنفسه و له جهتان :

احداهما يراد بها كونه بنفسه انه أحدث و اخترع بنفسه و اقيم بنفسه و

هذا وجوده الشامل للوجود الموصوفى المقبول والصفى القابل .

و ثانيتهما كونه الذى هو قابليته وانفعاله و متممات ذلك من الكم والكيف والمكان والزمان والجهة والرتبة وما يتبع ذلك من الوضع والاذن والاجل والكتاب وغير ذلك من المشخصات كالأقوال والأحوال والأعمال مما يبينه الشرع الشريف أمراً أو نهياً ومجموع هذه هو الوجود الصفى وهو جزء الشئ وهو جهته من نفسه وهو وجه ماهيته و كونه هو حصوله فى الأعيان أى فى شئ أو لشيء وهذا المعنى نسبى مصدرى زائد على ماهيته وكذلك الكلام فى التقدم والتأخر الزمانيين والمكانيين فانهما أى التقدم والتأخر لهما حكم الحصول بالنسبة الى الحاصل على نحو ما تقدم فما كان من مادتهما و صورتها فذاًتى بالنسبة اليهما وما كان منهما نسبة لاجزاء الزمان والمكان وما كان منهما أيضاً لغير اجزاء الطرفين بواسطتهما فكله زائد على الماهية تابع لها مترتب على وجودها أى على وجود ما كانا (كان . خل) نسبة له .

وقوله « كما فى معنى الاتصال فانه ثابت للمقدار التعليمى » الخ ، المراد بالاتصال فى المعنى كون شئ واحد يقدر فيه اجزاء تشترك فى الحد فى الحقيقة لا خصوص الاصطلاحى الذى هو الجسم التعليمى وهو الشبح بلا مادة جوهرية فمعنى الاتصال بالمعنى اللغوى ثابت لنفسه بالذات وللمادة الجسم الطبيعى كذلك وبالمعنى الاصطلاحى ثابت لنفسه بالذات وللمادة الجسم الطبيعى بالعرض والتبعية فيكون اتصال اجزائها على الاصطلاحى انما هو ظله و اثره وذكر المصنف التعليمى يدل على خصوص ارادة الاصطلاحى فيلزمه ان ما فى الماهية من الوجود كالانصال الذى فى المادة من اتصال التعليمى فيلزمه على هذا التمثيل عدم اتحاد الوجود بحقيقته بالماهية وانما المتحد بها خارجا هو ظله فان سلم له الاتحاد وجب ان يكون المتحد هو عرض الماهية او ان الماهية عارضة على الوجود عند تحققها بعرضه لئلا يكون المعلول اقوى من العلة ومتبوعاً لها فيلزم من عروضها قول الصوفية الذى نفاه سابقا وان لم يسلم فالحجة ان الخارجى جوهر لا عرض فافهم .

وقوله «و كالمعلومية» الكلام فيه كالكلام فى الموجودية والمراد ان كون الصورة العلمية معلومة بنفسها هو كونها علما واعلم ان السلسلة رابعة العلم هل هو نفس المعلوم ام غير المعلوم ام بعض منه هو المعلوم وبعض غيره فقال بعض اهل الاشراق ان العلم نفس المعلوم مطلقا فى الواجب والحادث وفى الغيب والشهادة وقال المتكلمون وبعض من غيرهم ان العلم غير المعلوم مطلقا خرج منه ما ثبت بالدليل القطعى فى علم الله تعالى بذاته لعينية الصفات وبقى الباقي على عموم اصل المغايرة وقال جماعة من المشائين وغيرهم بان العلم فى الغيب كالصور الذهنية والمعانى العقلية عين المعلوم والالزم التسلسل وفى الشهادة غير المعلوم فالعلم بالصورة بالذات للعينية وبذى الصورة بالعرض لشهادة الوجدان ان صورة العلم بزيد رتبة العلم الذى يشهد له العيان والبرهان وتجرى عليه احكام الايمان هو الاول وقد ذكرنا عليه شواهد قطعية فى شرح رسالة الملا محسن الذى صنفها لولده علم الهدى فى كيفية علم الله تعالى وان اتى فيما بعد ما يقتضى ذلك ذكرنا شيئا من ذلك ان شاء الله تعالى و ظاهر كلام المصنف الميل الى الثالث فان قوله «كالمعلومية للصور العلمية بالذات وللامر الخارجى بالعرض» فانّ قوله بالذات ان معلوميتها عين علميتها بالذات كما اذا تصوّرت زيدا فان هذه الصورة هى العلم به ولا ريب انها معلومة لك ولا تعلمها بصورة اخرى والالزم التسلسل فتعلمها بنفسها وكون زيد معلوما لك بالعرض يعنى ان معلومية الصورة حاصله لك بالذات لان الصورة ثابتة فى ذهنك ومعلومية زيد حاصله لك بالعرض اى بواسطة الحاصلة لك وهو الصورة بذاتها واما معلومية زيد فتبتع معلومية الصورة لانها هى الملحوظة فمعلومية زيد ما حصلت ولا لحظت بالذات بل ثانيا وبالعرض

ان الصورة التى فى ذهنك هى صورة زيد حالة رؤيتك له وهى صورة منفصلة منه ولهذا اذا غاب عنك بقى عندك ما انتزعت عنه بمرآة خيالك من مثال زيد ومدة غيبية (غيبته . حل) عنك فانت لا تعلم شيئا من احواله هل هو ماش ام قاعد ام حى ام ميت ولو كان ما عندك هو الصورة المتصلة به لكان كل ما تغيّر شيء من



احواله فى غيبته تغيّرت الصورة التى عندك لان العلم مطابق للمعلوم ومقرن به فلما لم تتغيّر الصورة التى عندك دلّ على انها ليست علماً بزيدٍ وانما هى علم بحالة صورته عند رؤيته قبل غيبته وهى صورة منفصلة عنه قائمة بذهنك قيام عروضٍ محفوظة بواسطة مثاله الذى كتبه الملكان الحافظان فى لوح غيب مكان الرؤية و وقتها فالمثال قائم هناك الى يوم القيامة وهو الشاخص الذى تنطبع صورته فى مرآة خيالك فقول المصنّف «وللامر الخارجى» مبنى على مذاق العوام لان المعلوم الخارجى هنا هو المثال المذكور القائم بتلك الهيئة فى غيب ذلك المكان وذلك الزمان ولو علمه كما وصفتُ لك لما قال خارجى بل كان يقول هو ذهنى وهو عندنا ليس بذهنى بل هو خارجى وانما الذهنى ما فى ذهنك من شبحه وصورته واما ذلك المثال ان كان خيراً فهو مكتوب اى منقوش فى نفس فلك البروج كلا ان كتاب الابرار لفى عليّين وما دريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون وان كان شراً فهو مكتوب اى منقوش فى الصخرة التى تحت الارض السابعة وهى نفس الجهل الاول وهى سجّين كلا ان كتاب الفجّار لفى سجّين وما دريك ما سجّين كتاب مرقوم، فاذا قابلت بمرآة نفسك وهى الخيال ذلك الكتاب من اى الكتابين بواسطة رؤيتك لظاهرهما انتقش شَبَحُ ذلك المثال المنفصل من ذات زيد القائم بذهنك الغيبين والمنطبع فيك منفصل منه ايضا فالخارجى الذى يعنى هو زيد وهو ليس معلوماً بالذات ولا بالعرض لان المعلوم بالذات هو الصورة التى فى ذهنك والمعلوم بالعرض هو مثال زيد الذى هو حاله وقت الرؤية والحضور وهو القائم الذى نَقَّشه الملكان الحافظان فى غيب مكان الرؤية و وقتها.

قال: «سؤال - فيكون كلُّ وجودٍ واجباً بالذاتِ اذ لا معنى لواجب الوجود الا ما يكون وجوده ضرورياً وثبوت الشئ لنفسه ضرورى. الجواب - هذا مندفع بثلاثة امور التقدّم والتأخر والتمام والنقص والغنى والحاجة وهذا المورّد لم يفرق بين الضرورية الذاتية والضرورية الازليّة فواجب الوجود يكون مقدّماً على الكلّ غير معلول لشيءٍ و تاماً لا اشدّ منه فى قوة الوجود ولا

نقصان فيه بوجه من الوجوه وغنيا لا تعلق له بشيء من الموجودات».

اقول : ان المصنّف لما قرّر أنّ الوجود موجود بنفسه وهو قوله : وكونه موجوداً بنفسه كونه وجوداً ، استشعر اعتراضاً متفرّغاً على قوله فجعله سؤالاً ليرفع بجوابه عنه جميع الاحتمالات ويحتمل أنّه اعتراض منهم وعلى كلّ حال فهو اعتراض ضعيف لانهم يقرّرون ان المعلول اذا كانت علة وجوده تامة يجب وجوده عند وجود العلة التامة ومثل هذا لا يكون واجب الوجود لذاته الا اذا كانت علة وجوده هي ذاته والوجود الحادث لا يدعى احد أنّ علة ايجاده نفسه وانما الاحتمال في أنّ وجود الوجود هل هو بنفسه بمعنى أنّه لا يحتاج في وجوده الى وجود آخر أم هو مساوٍ لغيره وقوله «وهذا المورد» ظاهره ان الاعتراض من القائلين بالاعتباري وقوله «لم يفرق» الخ ، ان ضرورية الذاتية و هي القضية التي حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول عن ذات الموضوع ما دام ذات الموضوع موجودة والضرورية الازليّة هي القضية التي حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول عن ذات الموضوع مطلقاى مع قطع النظر عن جميع ما سوى الذات وعن التقييد بما دام الذات وعن الاشتراط بما دام الوصف فالازليّة اخصّ من الذاتية لان كل مادة تثبت فيها الازلية تثبت فيها الذاتية لا العكس و انما اجاب بالفرق بين الضرورتين حيث استدلوا عليه بقوله : ان الوجود موجود بذاته ، فيكون واجب الوجود وهو انما عنى بقوله بذاته يعنى لا بوجود غيره فاقّرهم على ظاهر القول لانه لو عارض بما اراد امكن ان يردّوا عليه بما سيأتى من كلامه من اتحاد العاقل بالمعقول والحسّ بالمحسوس فانه يقرّر ما يلزمه هنا بما اعترضوا به عليه من وجوب الوجودات فان ما كان وجوده بنفسه فالوجود له ضرورى ذاتى فاجاب بالفرق بين الضرورتين بان الذاتى هو ما امتنع الانفكاك عن ذاته ما دامت موجودة فصار بهذا المعنى اى القيد وجوده منسوباً الى نفسه بالعلة الخارجة فقد انتهى وجوب وجوده وذاتيته الى العلة الخارجة وتأثيرها فيه مشروط بثبوته بخلاف الضرورة الذاتية الازليّة فان امتناع الانفكاك ليس مقيدا ولا مشروطا لانه ليس من الغير ليتوقف التأثير على حصول القابل بدءا أو

دواماً فلذا قال «فواجب الوجود يكون مقدماً على الكل غير معلول لشيء و تاماً لا اشد منه» الخ، الا ان يرد على قولهم وقوله محذور وهو ان القوم اطلقوا الوجوب وجعلوه مشتركاً معنويًا كما جعلوا الوجود كذلك فلذا توجهت عليهم الاشكالات واعترضتهم الشبهات فاحتاجوا الى التكاليف البعيدة مما يرد عليهم ومن كان عارفاً بما هنا يرى انهم لا يتخلصون من شبهة الا بما هو اسوأ حالاً منها واكوى اشكالاً <sup>الجواب</sup> منع اصل الاشتراك بين الواجب والحادث في كل شيء لا باللفظي ولا بالمعنوي والمصنّف حيث انه قائل بالاشتراك المعنوي وردت عليه الاشكالات اشد من اصحاب الاشتراك اللفظي فيتكلف الاجوبة الغير السديدة المشكّكة وقد يلتزم بالاقوال والاعتقادات البعيدة المهلكة ولهذا التزم بالاشتراك المعنوي في الضرورة وفي الوجوب وفي الذاتية فاحتاج في تمييز المعبود عن العابد بهذه الثلاثة الامور فقال المعبود سابق لكل شيء والعابد مسبوق معلول للسابق والمعبود تام مطلق لا اشد منه في التمام ولا يجوز عليه النقص بكل اعتبار والعابد ناقص لان فوقه تمام لا يتناهى والمعبود غنى مطلق لا يحتاج الى شيء ولا يتعلق بشيء والعابد بخلافه وفي بنائه هذا هدم لبنائه لا يمكن على قوله والتزامه زواله بوجه وذلك لانه قد جعل للمعبود والعابد صفات اشتركا فيها لذاتهما ولا بد ان تكون تلك الصفات وجودية ذاتية وهذه الاشياء الثلاثة التي ميّز بينهما بها ان كانت ثابتة وجودية ذاتية تركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز والمركب حادث عابد لمحدثه وان لم تكن وجودية او كانت وليست ذاتية بطل التمييز وبقي الاشتراك الذي تمسك به اهل الاعتباري في مناقضاتهم لانها ان لم تكن موجودة لم يحصل مميّز والتمييز الاعتباري وان صحّ على رأى اهل الاعتباري لم يصحّ عند المصنّف وان كانت عرضية كانت خارجة عن ذاتيهما (ذاتهما . خ ل) فيلزم ان يكون المميّز عارضاً وفيه محذوران احدهما ان يكون الاشتراك سابقاً فلا يعتبر العارض في التمييز الا اذا كان مقسّماً فيلزم من هذا الاجتماع ثم الافتراق والاتحاد ثم التغاير وفيه مع ثبوت الجنسية اختلاف احوال الواجب و

مختلف الاحوال حادث و ثانيهما ان يكون القديم محلاً للعوارض الغيرية و ذلك حادث يلزم منه الحدوث .

قال : « اذ وجوده واجب بالضرورة الازلية من غير تقييده بما دام الذات و لا اشتراطه بما دام الوصف و الوجودات الامكانية مفتقرات الذات متعلقات الهويات اذا قطع النظر عن جاعلها فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة اذ الفعل يتقوم بالفاعل كما ان ماهية النوع المركب يتقوم بفصله فمعنى كون الوجود واجبا ان ذاته بذاته موجود من غير حاجة الى جاعل يجعله و لا قابل يقبله و معنى كون الوجود موجودا انه اذا حصل بذاته او بفاعل يفعله لم يفتقر في كونه متحققا الى وجود اخر يحصل له بخلاف غير الوجود لافتقاره في كونه موجوداً الى اعتبار الوجود و انضمامه » .

اقول : يريدان واجب الوجود و ان اشترك مع الحادث في حكم الضرورية الذاتية لكن الواجب تكون ضروريته الذاتية ازلية سابقا على كل ما سواها فالقيود و الشروط لاحقة بالممكنات لان وجوب الوجود الازلى سابق على ما سواه مستغن عن الافتقار و التعلق و الانتساب الى غيره في كل احواله بخلاف الممكنات فانها مفتقرات الذات متعلقات الهويات يعنى انها تفتقر في ذاتها الى الجاعل لا تحقق لهويته الا بتعلقها بفاعلها فلو نظر الى ذاتها و هوياتها من حيث هي و وجدت باطلة مستحيلة اذ لا تعقل لها ذات و هوية الا منتسبة الى الغير الجاعل اذ الفعل في حد ذاته يتقوم بفاعله لا بنفسه كما ان النوع في ماهيته انما يتقوم بفصله ثم فرع على ما قرر ان معنى كون الوجود واجبا اذا اطلقناه على الحق تعالى ان ذاته بذاته موجود من غير حاجة الى جاعل و لا الى جاعل يجعله لاستحالة كونه مسبقا لشيء سواه ليكون حصول مقبوليته من سواء السابق و لا يحتاج ايضا الى قابل لمقبوله لا من جهة انفعاله لانه معلل بسبق الصنع و الفعل ثم عطف على ما فرع على ما قرره مما سبق فقال و معنى كون الوجود موجودا انه اذا حصل بذاته او بفاعل لا يحتاج في تحققه الى وجود آخر غير نفسه كما هو شأن غيره من الحوادث فانها تفتقر الى شيء غير ماهياتها

وهو الوجود و يرد على المصنف في كلامه هذا ثلاثة (ثلاث .خل) ايرادات  
الاول على قوله اذ الفعل يتقوم بالفاعل ، فان المقام يقتضى ذكر المفعول  
لا الفعل وانما اتى بالفعل لما يأتى من انه يرى ان المفعول يتحد بالفعل بل و  
الفاعل وفيه ما سمعت و تسمع إن شاء الله من فساد هذا القول .

الثانى على قوله كما ان ماهية النوع المركب يتقوم بفصله ، وفيه ما تقدم  
وهو ان تشبيه افتقار هويات الوجودات الامكانية و احتياجها الى جاعلها و تعلّق  
حقائيقها (حقائيقها ظ ) به بحيث لو قطع النظر عن جاعلها كانت بهذا الاعتبار  
باطلة مستحيلة بماهية النوع المركب فى تقوّمه بفصله يلزم منه مساواتها فى  
التحقّق بجاعلها و عدم التحقّق لعدم تعلّقها بجاعلها لماهية النوع المركب بالنسبة  
الى فصله و أنّ لذوات تلك الوجودات و هوياتها لذاتها نوع تحقّق بدون اعتبار  
تعلّقها بجاعلها كما ان النوع فى الحقيقة حصّة من الجنس و الجنس لم يفتقر الى  
الفصل فى تقوّمه من حيث هو هو بل باعتبار كما تقدم قوله المنقول من الكتاب  
الكبير حيث قال : ان افتقار الجنس الى الفصل ليس فى تقوّمه من حيث هو هو  
بل فى ان يوجد و يحصل بالفعل فان الفصل كالعلة المفيدة للجنس بل باعتبار  
بعض الملاحظات التفصيلية العقلية انتهى ، و بعده بقليل فى مقام منع ذلك يلزم  
ان يكون الفصل مفيداً لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسّم مقوّماً مأهف  
انتهى ، و غير هذا من كلامه مما هو صريح فى أنّ الفصل ليس مفيداً لذات  
الجنس و حصّة النوع منه و ليس هذا حكم الحادث بالنسبة الى جاعله ، الثالث  
على قوله و معنى كون الوجود موجوداً انه اذا حصل بذاته او بفاعل يفعله الخ ،  
فان الظاهر من قوله بذاته او بفاعل يفعله انه اراد به المطلق الصادق على القديم  
و الحادث و يلزم الاتحاد فى الحقيقة او فى الحكم او الصفة و الاشتراك الآ  
بالتميز و ذلك يستلزم التركيب .

قال : «سؤال - اذا اخذ كون الوجود موجوداً انه عبارة عن نفس الوجود و  
كون غيره من الاشياء موجوداً انه شىء له الوجود فلم يكن حمل الوجود على  
الجميع بمعنى واحد و قد ثبت ان اطلاق الوجود على جميع الموجودات بمعنى

مشارك فلا بد من اخذ الوجود موجوداً امّا بمعنى الذى اخذ فى غيره من الموجودات وهو انه شىء له الوجود فلم يكن الوجود موجوداً لاستلزام التسلسل عند عود الكلام الى وجود الوجود».

اقول: هذا الكلام وارد على قوله قبل هذا: ومعنى كون الوجود موجوداً الخ، فهذا السؤال وارد عليه فان قوله بعد هذا بخلاف غير الوجود صريح فى ان الوجود عبارة عن نفس الوجود اى شىء هو الوجود وان غيره من الاشياء شىء ثبت له الوجود فيتغايران والمصنّف حاكم بان اطلاق الوجود على كل موجود بالاشتراك المعنوى فيكون حقيقة واحدة بسيطة و بناء اعتقاده على هذا فيلزم من حكمه على غير الوجود بانه شىء له الوجود وان جميع الاشياء من هذا الوجود وغيره من الماهيات متساوية فى حمل الوجود عليها ان للوجود على فرض تحققه وجوداً فلم يكن الوجود متحققاً والّا لزم التسلسل او الاشتراك اللفظى وهو لا يقول به وهذا السؤال يؤول الى معنى دقيق حقيق فى باب المناقضة والالزام بالتصديق فان المصنّف اذا التزم بالاشتراك المعنوى وانه حقيقة كل شىء لم يخلصه من هذا الاعتراض ما التجأ اليه من التجوّز فى معنى اللفظ المطلق وانه من جهة صدق المفهوم من اللفظ وقد تقدمت الاشارة ان صدق حكم الذهن بمطابقته لما فى نفس الامر فاذا حكم على الخارج بخارج كحكمه على الانسان بانه حيوان فى الخارج كان صحيحاً والآفلاً فاذا حكم باشتراك الوجود معنى وانه متحد بالماهيات خارجاً كان قوله الوجود موجود مساوياً لقوله زيد موجود فى حمل حقيقة الوجود وجوابه بنفى الاختلاف بحمل الوجود المشتق مقرر للاختلاف لان المشتق غير ما به التحقق فاذا حكم بصحة الحملين بما به التحقق على الاشتراك المعنوى كما هو المدعى بطل الحكم باتّحاد المحمولين او اختلافهما على المشتق لعدم مطابقته لما فى نفس الامر لان المصدرى ليس هو ما به التحقق عندنا اذ على الاشتراك المعنوى لو جوّزناه منعنا حمل المصدرى على ذات الحق تعالى وان جوّزناه فى الحمل على عنوان معرفته.

قال: «جواب - هذا الاختلاف بين وجودية الاشياء وبين وجوديّة الوجود ليس يوجب الاختلاف في اطلاق مفهوم الوجود المشتق بين الجميع لانه إما معنى بسيط كما مرت الإشارة اليه وإما عبارة عما ثبت له الوجود بالمعنى الاعم سواء كان من ثبوت الشيء لنفسه الذي مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه او من باب ثبوت الغير له كمفهوم الابيض والمضاف وغيرهما فان مفهوم الابيض ما له البياض سواء كان عينه او غيره».

اقول: قد اجاب عن قولهم بلزوم الاختلاف بين الحملين بل والمحمولين بان كون الوجود في نفس الامر موجوداً بمعنى انه موجود بنفسه لا بوجود آخر وان غيره به موجود لا يلزم من ذلك منع اطلاق الوجود عليهما لان المحمول إما نفس المعنى البسيط المعبر عنه بهست اي الحصول والثبوت وإما الوجود بالمعنى الاعم الشامل بمعنى ما ثبت له الوجود سواء كان ثبوته بنفسه اي بالضرورة لعدم انفكاك الشيء عن نفسه ام من غيره وهو بكلّ من هذين المعنيين يجوز أن يؤخذ منعاً للملازمة المناقض بها لاطلاقه على الجميع على السواء.

واعلم ان عبارة المصنّف بحسب ظاهرها غير متّسقة فانه في الجواب في تعليقه لنفى الاختلاف في اطلاق مفهوم الوجود المشتق في حمله على الوجود وغيره في قوله لانه إما معنى بسيط كما مرت الإشارة اليه وإما عبارة عما ثبت له الوجود ذكر الوجود المحمول على قسمين فقال ان المحمول إما معنى بسيط ويريد به المعبر عنه بهست وإما عبارة عما ثبت له الوجود وهذا القسم بيان للموضوع وهو يريد تقسيم المحمول ويمكن تصحيحها بان يقال لعله اراد بقوله وإما عبارة عما ثبت له الوجود ان المحمول يراد منه إما المعنى البسيط وإما ثبوته لما ثبت له الوجود بالمعنى الاعم اي ثبوته لشيء اعم من ان يكون هو نفس ما ثبت له امر غيره فيكون العموم والشمول وإما من ذات المحمول كالمعنى الاول البسيط وإما من جهة حمله وتعلقه اي كون حمله وتعلقه مطلقاً يعني غير مقيّد بالمغايرة وعدمها وإما هو مطلق الثبوت وح تنسّق عبارته ظاهراً

و باطنا بمثل هذا التوجيه و التقدير .

و اعلم ان من القائلين بالاشتراك المعنوى بين الواجب و الممكن من وجود و ماهية بقول مطلق يجعلون هذا الشامل بالنسبة الى الوجود الحق انما كان صادقاً على وجود الحق الخاص تعالى صدق العارض على معروضه و كذلك صدقه على كل ما شمله فانه عارض عليها لان الوجود الحقيقى هو ذات الشئ و ذات الشئ لا تصدق على غيره فالشامل المقول بالاشتراك المعنوى على الجميع هو المعنى البسيط المعبر عنه فى الفارسية بهست و المصنف فى ابحاثه فى اوائل هذا الكتاب قائل بهذا و ان كان فيما يأتى يجعل الشامل هو الحقيقى المتحد فى كل شئ بماهيته خارجاً و لهذا نعارضه فى اكثر ادلتته بما يناقض هذا المراد و ان كان اراد بالشامل المعنى الاولى كما اراد هنا فى هذا البحث لان عباراته لا تكاد تخلص فى خصوص مراد بل تعطى فى اغلبها التردد بين المعنيين المرادين من الوجود المطلق لان قوله ليس يوجب الاختلاف فى اطلاق مفهوم الوجود المشتق بين الجميع لانه اما معنى بسيط كما مرت الاشارة اليه و اما عبارة عما ثبت له الوجود بالمعنى الاعم الخ ، صريح بظاھرہ انه اراد بهذا المطلق المعنى الاول اى مطلق الحصول و الثبوت الشامل لكل بالاشتراك المعنوى و مع هذا كله فانا اناقضه بالمعنى الثانى اعنى الحقيقى الذى به الحصول و التحقق و هو المتحد بالماهيات فى الخارج لا هذا المعنى الاشتقاقى المصدري لان كلامه فى الحقيقة يدور على مفهومه اللفظى فيريد منه مرة المعنى الاول و تارة المعنى الثانى لانه كما تقدم يصفه بانه هو بنفسه فى الاعيان و غيره به و انه غنى عن غيره و انه اخفى الاشياء كنهاً و ابعدھا ادراكاً و هذا المعنى المصدري ليس يصدق عليه شئ من هذه الاوصاف لانه صفة و نسبة مسبوق بالموصوف المنسوب اليه على ان هذا لا يوصف بالوجوب لذاته لانه غير الذات الحق تعالى و لا يجوز ان يكون عارضاً للوجوب الذى هو ذاته المقدسة لان ذاته تعالى ليس محلاً للغير و فى غير الواجب تعالى ايضا كذلك فانه ليس هو بنفسه فى الاعيان و ليس غيره به و هو محتاج الى ما يعرض له و



يحمل عليه وهو اظهر الاشياء واقربها اكتناها وادراكا ولهذا لما كان بعض منهم اطلقه على الواجب تعالى اعترض عليه بانه ان كان هو ذاته تعالى لزم ان تكون ذاته معلومة مدركة لان هذا الوجود معلوم مدرك اجاب بمعنى ما تقدم بان هذا ليس هو الوجود الحق وانما هو صادق عليه تعالى صدق العارض على معروضه والحاصل الذي ظهر ممّا ذكرنا أنّ السؤال باق لان جواب المصنف بالمفهوم اللفظي الشامل والسؤال على المصداق الخارجي وهما متغايران نعم قد يراد بهذا اللفظ المفسر بالكون في الالعيان وبال حصول والثبوت والتحقيق ما هذه به وهو ذات الكائن في الالعيان وذات الحاصل وذات الثابت وذات المتحقق وهو الشيء وذلك هو المسؤول عنه والكلام في الحقيقة انما هو فيه فاذا اريد منه ذات الحق تعالى لم يقع الا على عنوان المعرفة وهو المخلوق الذي ليس كمثله (شىء .خل) اذ به يعرف الله ولو كان له مثل لعرف الله تعالى بذلك المثل فليس كمثله شىء وهو عبد الله و خلقه ففقه و رتقه بيده لا اله الا هو العزيز الحكيم .

قال: «والتجوز في جزء معنى اللفظ لا ينافي كون اطلاقه بحسب الحقيقة وكون الابيض مشتملا على امر زائد على البياض انما لزم من خصوصية بعض الافراد لا من نفس المفهوم المشترك نظير ذلك ما قال الشيخ الرئيس في الهيئات الشفاء ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهية ما انسان او جوهر آخر هو او واجب الوجود كما انه يعقل من الواحد انه ماء او انسان وهو واحد قال ففرق اذاً بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود و بين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود» .

اقول : قوله «والتجوز» اتى به جوابا لسؤال مقدّر استشعره وهو ان ثبوت شىء لآخر معناه الحقيقي ان يكون شىء ثبت لغيره فاذا اخذتم الوجود لغيره لم يكن شاملاً لاخذه لنفسه على الحقيقة لان المغايرة ح اعتبارية فغاية ما يجوز فيه على جهة المجاز اذا اخذ بالمعنى العام فيكون حمل موجود عليه مجازا لان

طريق شمول الثبوت له مجازى فاجاب عن ذلك بقوله و التجوز اى استعمال المجاز فى جزء معنى اللفظ كما اذا كان معناه ذا اجزاء فاستعمل فى جزء من معنى اللفظ المجاز لا ينافى هذا التجوز فى جزء المعنى اطلاق ذلك اللفظ على مجموع معناه بالحقيقة لعدم المانع منه فانّ مفهوم الابيض شىء له البياض سواء كان ذلك الشىء نفس البياض ام امر زائد عليه لانّ الزيادة العارضة لبعض افراد البياض انما هى من اقتضاء بعض افراد البياض للزيادة لخصوصيّة كالتقوّم بها فهذا الاقتضاء ليس من جهة المفهوم لتساويه بالنسبة الى حقيقة البياض من حيث هى ثم نظّر لذلك اى لاتّحاد المفهوم وتعدد المصداق فيما استدل عليه و هو مفهوم ثبوت الوجود فى اتّحاده و تعدّد مصداقه فى ثبوته لنفسه او لغيره و فيما استدل به و هو مفهوم البياض فى اتّحاده بالنسبة الى افراده فى ثبوته لها و تعدّد مصداقه فى ثبوته فى بعض الافراد لنفسه و فى بعضها لامر زائد اقتضته بما ذكره ابن سينا فى الهيئات الشفاء كما نقله المصنف فى المتن و هو المذكور الذى مفاده جواز اتّحاد المفهوم و تعدّد المصداق لان ما يطلق عليه لفظ واجب الوجود من حيث مفهومه قد يراد به الواجب الحق تعالى و يراد به جوهر اخر واجب الوجود و ذلك كلفظ الواحد فانه قد يطلق و يراد من الواحد انه ماء او انسان مع انه واحد .

واعلم ان فى هذا الجواب و فى كلام الرئيس مجازفة حيث كان الجواب و نظيره مبني على غير العلم العيانى و ذلك لان افراد المشترك المعنوى متساوية فى معنى الحقيقة على نحو التواطى و انما التشكيك العارض لبعض الافراد ليس من جهة نفس الحقيقة بل من جهة قابليّة تحقّق الفرد فى القرب و البعد فيقوى او يضعف فاذا تساوت فى نفس الحقيقة لم يعرض لشيء منها المجاز من حيث تلك الحقيقة بل لو عرض مجاز لبعض منها فانهما هو عارض لما عرض له او بواسطته و انما الجواب الحقيقى ان يكون بنفى المجاز بان يمنع من كون ثبوت الوجود لنفسه مجازاً لان ثبوت الشىء لنفسه او غل من ثبوته لغيره فى كل رتبة من مراتب الوجود اذ ثبوت الوجود للماهية اعنى ثبوت علة تحقّقها لها فرع

لثبوته لنفسه و تحقّق العلية و المعلولية مع الاتحاد اقوى من تحقّقها مع المغايرة لان الاول اقتضاء الشيء لنفسه لأن ذلك شأن صقع الربوبية و ما يقرب من تأثيرها من الاثار لان كل اثر يشابهه (يشابه . خل) صفة مؤثره التى بها التأثير و ما نظّر به من كلام صاحب الشفاء فليس فيه شفاء لانه لايجرى على طريقة اهل الحق عليهم السلام اذ كلام الشفاء مبنى على جواز تصوّر الواجب و الممتنع و هو باطل لان الممتنع ليس شيئاً فاذا تصوّر انما تصوّر ممكناً لان هذه الصورة الذهنية اما ان تكون حقيقة الممتنع ام ظله فعلى الاول يكون موجوداً لا ممتنعاً و كذا على الثانى لان الصورة لا توجد قبل ذى الصورة فما تصوّروه فهو ممكن كما قال تعالى و تخلقون افكاً، و اما تصوّر الواجب فهو تصوّر الثبوت الحادث و اللزوم الممكن فليس للواجب الحق سبحانه صورة و لا مفهوم غير ذاته او ما يكون اثرأ لعنوان عنوان معرفته و هو مخلوق و لهذا قال بعض العارفين ان واجب الوجود لذاته يستحيل ان تكون له ماهية وراء الوجود فلا يمكن ان يفصلها الذهن الى ماهية و وجود و هذا ظاهر قال جعفر بن محمد عليهما السلام كلما ميّزتموه باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم الحديث ، فليس له تعالى مفهوم اذ المفهوم للمدرك المحاط به فكيف يمكن تعقّل الكثرة فى مفهوم هذا اللفظ لان ما يصلح لغيره يمتنع عليه و ما يصلح له يمتنع على غيره و الاّ لكان له ند و ضدّ ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً و معقولية الماء و الانسان من الواحد لتعدد ما يصدق عليه الواحد و اما الواجب فليس حقيقته فى الحق تعالى تشاركه فيها كون صلوة الظهر واجبة و زيد الموجود واجب الوجود لوجود علته و فرض وجود واجب اخر كما يفرضونه فى باب التوحيد فان هذا الوجوب للصلوة ثبوتها و عدم جواز تركها لما يترتب عليه من العقاب مع امكانه و فى زيد هو امكانى كيف و حمى ليلة تفسخه و المفروض موهوم لا تحقّق له الاّ فى التوهم و هو لفظ ليس له مسمّى كما اشار اليه سبحانه بقوله قل سمّوهم ام تُنبّئونه بما لا يعلم فى الارض ام بظاهري من القول على ان قول المصنف فى جوابه غير مطابق للسؤال لان الدعوى اخص من

الدليل لان السؤال انما تضمن انكار حمل الوجود البسيط الذى به التحقق على نفسه وعلى غيره و الجواب المطابق بمنع (يمنع . خل) مغايرة المحمول فيهما بان المحمول هو المدعى ثبوته و الثابت لنفسه هو الثابت لغيره لان تحقق نفسه به لا غير و تحقق الغير به لا غير و اعتبار المغايرة لاجل صحة الحمل الصناعى ظاهر معلوم لان المغايرة يجب اعتبار عدمها فى نفس الامر فى صحة الحمل و انما تعتبر فى صحة حمل اللفظ الذى هو دليل المعنى و ذلك لان جاهل الاتحاد فى الموضوع و المحمول تعرض له المغايرة و صورة الحمل اللفظى فيما توهم الجاهل فيهما المغايرة مقررة للاتحاد الواقعى عنده و يكفى فيها توهمه لها و الجواب بالمعنى المصدري الشامل لهما غير مطابق لان المصدري لاحق لهما بعد تحقق كل منهما (به لذاته . خل) فاتصاف كل منهما به لذاته فاتصاف الماهية بعد ثبوتها و تحققها بالوجوب المسؤول عنه بهذا الوجود المصدري لذاتها لا من حيث ما به تحققها و كذلك اتصاف الوجود به فلا يكون مطابقا للوجود المسؤول عنه فضلاً عن ان يكون هو اياه فتفهم هذا الكلام ليعرف وجه المغالطة فانها من باب اخذ اللازم مكان الملزوم اى ما من الشئ مكان ما به الشئ بواسطة الاشتراك فى اللفظ عند الاطلاق و اكثر اجوبته من هذا النوع .

قال : «وقال ايضا فى التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية و لقد اعجبني كلام السيد شريف فى حواشى المطالع و هو ان مفهوم الشئ لا يعتبر فى مفهوم المشتق كالناطق و الا لكان العرض العام داخلا فى الفصل و لو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشئ انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشئ الذى له الضحك هو الانسان و ثبوت الشئ لنفسه ضرورى فذكر الشئ فى تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير فيها ، انتهى» .

اقول : هذا الكلام المذكور فى التعليقات من نوع ما ذكر لان كلام المصنف مقتبس منه و من مثله و قول الشيخ : ان حقيقة الوجود انه موجود ، يظهر منه كانه لم يعرف اللغة فان حقيقة كل شئ ليست هى انه موجود او

مخلوق أو حادث أو ممكن وما اشبه ذلك فإن هذه خارجة عن حقيقة الشيء و  
 ألا اعتبر مفهوم الشيء في مفهوم المشتق وإن أراد بالمشتق نوعاً من التفسير مع  
 تقدير الصلة يعنى حقيقته أنه موجود بنفسه كان الكلام صحيحاً من جهة التعبير  
 ولكن يحتاج إلى تقدير مضاف هو مضاف إليه أي حقيقة تكوين الوجود أنه  
 موجود بنفسه فيكون بياناً لكيفية إيجاده و أين المعينان مما نحن فيه ويدل على  
 إرادة الأول قوله فإن الوجود هو الموجودية و أتى بهذا المصنف استشهاداً له و  
 استدلالاً به مع أن الموجودية عنده من المعقولات الثانوية و كلام السيد شريف  
 مليح في صورة اللفظ و قد أعجب المصنف و لقد أعجبني إعجابه كيف قيل منه  
 أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتق و قيل كلام الشيخ أن الوجود هو  
 الموجودية و هو بعينه اعتبار مفهوم الشيء كالوجود في مفهوم المشتق  
 كالوجودية لأن مفهوم الوجود عرض عام على اصطلاحهم و مفهوم  
 الموجودية التي هي اسم المفعول هو مفهوم المشتق و هو مستلزم للفصل و أن  
 لم يكن فصلاً حقيقياً من حيث كونه اسم مفعول إلا أنه من حيث أنه منتزع من  
 الفصل الذاتي الذي هو موجود كان مطابقاً له فيكون الوجود فصلاً ذاتياً فإذا  
 اعتبر مفهوم الوجود في مفهوم موجود (الموجود . خ) الذي هو الفصل كان  
 مركباً من الخارجى الذى هو العرض العام و من الذاتى الذى هو موجود للزوم  
 الاتحاد فى الحمل و المركب من الذاتى و الخارجى خارجى و الفصل ذاتى لأنه  
 جزء ماهية النوع فإن قلت إنما عنوا بالشيء لفظ الشيء كما صرحوا به و الشيخ  
 و المصنف لم يذكر الشيء و لم يريداه و إنما ذكرا أن الوجود هو الموجودية و  
 أراد به كون الوجود موجوداً قلت يلزم من ذلك ما قلنا لأن الوجود المحمول  
 يريد أن به نفس الوجود الذى هو الشيء و الذات و الموجودية صفة فهو  
 كقولك زيد هو القائم فإذا اعتبرت مفهوم زيد فى مفهوم القائم لزم دخول  
 العرض العام الذى هو المنتزع من ماهية زيد فى مفهوم المشتق فإن مفاد قولك  
 زيد القائم هو مفاد زيد الشيء القائم و أن اعتبرته باعتبار المصداق لزم ما ذكره  
 على نمط ما قلنا إذ مناط ذلك المحذور اعتبار معنى الموصوف فى معنى الصفة

كما اشار اليه السيد شريف فى قوله و لو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشىء  
انقلبت مادة الامكان ضرورية فان الشىء الذى له الضحك هو الانسان و ثبوت  
الشىء لنفسه ضرورى الخ ، ففى كلامهما اعتبرا فى الموجودية الوجود لانه هو  
مفاد الحمل فى الحقيقة و اما صحة زيد القائم فلان المعبر فى القائم ما صدق  
عليه ظهور زيد بالقيام و هو مثاله لا ذات زيد ليرد المحذور كما هو رأى  
الاكثرين الذين يعتبرون فى القائم ما صدق عليه زيد فان المحذور وارد على  
قولهم فى هذا و فى امثاله مما لا يثبت به لهم قول صحيح لا فى مسائل علومهم و  
لا فى امر توحيدهم و فى خلال هذا الشرح يظهر لك كثير من ذلك و مراد السيد  
شريف ان مفهوم الشىء عرض عام فاذا اعتبر فى مفهوم الناطق اسم الفاعل  
الذى هو المشتق و هو الذى انتزع من الناطق الذى هو الفصل فهو و ان كان غيره  
باعتبار الذاتية و العرضية الا انه خاصة يصدق على كل ما يصدق عليه الفصل  
فاذا اعتبر ذلك العرض العام اعنى مفهوم الشىء فى مفهوم ما يطابق الفصل كان  
الفصل مركبا من الداخل فى الماهية و الخارج عنها و المركب منهما خارج و  
يلزم ايضا على هذا انقلاب مادة الإمكان الخاص اعنى سلب الضرورة من  
الطرفين ضرورية لان حمل العرض العام الخارج عن الماهية اذا كان جزءاً  
للداخل الذى هو جزء الماهية حمل الشىء على نفسه اعنى ثبوت الشىء لنفسه  
و ثبوت الشىء لنفسه ضرورى لعدم انفكاكه عن نفسه و كان قبل اعتبار دخوله  
فى الداخل ممكناً بالامكان الخاص و انقلاب الحقائق محال و المصنف يريد انا  
لو اعتبرنا فى المحمول الاتحاد لكان اعتباراً لمفهوم الموضوع فى مفهوم  
المشتق و يلزم منه دخول العرض العام فى المشتق و يكون الفصل مركبا و يلزم  
ما قاله السيد شريف بخلاف ما اذا اردنا بالمحمول المعنى البسيط او مطلق  
الحمل بالمعنى الاعم اى مطلق ثبوت الشىء من غير تقييد كونه لنفسه او لغيره  
فيقال له ان قبولك لكلام الشيخ و هو قوله فى التعليقات فان الوجود هو  
الموجودية يلزم منه دخول العرض العام فى المشتق الذى يلزم منه تركيب  
(تركيب . خل) الفصل كما ذكرنا سابقاً مع عدم مطابقة الدليل للدعوى و

الجواب للسؤال لان الدعوى ثبوته بنفسه والدليل ثبوته بالسيط او بالمعنى  
الاعم ولم يرد به ان الاعم هو الموضوع المتحقق فى الخارج وانما يريد فى  
الحقيقة هو المعنى البسيط وذلك البسيط تارة تشمل الوجود بعمومه وتارة  
بعموم تعلقه وارتباطه ولما ذكر السيد شريف ان اخذ مفهوم الشىء فى مفهوم  
المشتق يلزم منه المحذور المذكور، استشعر اعتراضا تقريره انه على ما قررت  
يلزم المحذور مع انهم كثيرا ما يقولون مثل ذلك كما يقولون الضارب شىء  
ثبت له الضرب ولا يلزم عندهم من ذلك شىء فاجاب بقوله فذكر الشىء فى  
تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذى فيها يعنى انهم هناك انما اتوا به  
لبيان معود ضمير المشتق والجواب على ما هو المعروف عندهم صحيح واما  
فى نفس الامر فالاتيان به لاجل ما ذكر وعدم لزوم محذور مما ذكر هو فى هذا  
صحيح لكن فيه شىء يلزم الكل لا يختص بالسيد شريف وانما ذكرته لبيان سر  
من اسرار العربية لتقف عليه وهو انك اذا قلت زيد ضارب وفسرت معود  
الضمير بزيد كما فى قولهم ان زيدا ذات او شىء ثبت له الضرب فهو غلط لان  
ذات زيد لم تتصف بصفة من صفات افعالها فى الحقيقة لان صفات الافعال  
تنتهى الى الافعال لا الى الذات لان الذات لم يصدر عنها الضرب وانما صدر عن  
فعلها وهو شىء غيرها احدثته الذات بنفسه لانه حركة ايجادية يحدث عن  
حركة ايجادية وهى ذاته وذات زيد ليست حركة ولا تتحرك فى افعالها بذاتها  
قط وانما تتحرك بفعلها نعم الفعل قائم بزيد قيام صدور وهو ثابت له فى ملكه و  
استطاعته الخارجية عن ذاته لا فى ذاته فمعنى انه ثبت له الضرب اى ثبت له فى  
ملكه فعود الضمير اليه مجاز والضارب اسم فاعل والفاعل هو الفاعل للضرب و  
هو الظاهر به وهو صفة فعلية لذات زيد فالضارب صيغ من الحركة الايجادية  
للضرب ومن الضرب الذى هو الاثر وفى الحقيقة هو مثال زيد لا زيد تأمل فى  
قولك جاء زيد الضارب فان زيدا مرفوع فاعل جاء والضارب مرفوع باى شىء  
وكم استحقاقه من المجىء حيث قلت مرفوع بالتبعية فهو مرفوع لانه ظله و  
شعاعه فاستحقاقه من الفاعلية واحد من سبعين ورفعته كذلك وهذا تنبيه والآ

فبانه يحتاج الى تقديم مقدمات وقولى سابقا ان كلام السيد شريف مليح فى صورة اللفظ فيه تنبيه على ما يرد على كلامه ولو اعتبر فى المشتق ما صدق عليه الشىء انقلبت مادة الامكان الخ ، فيه ان قولك كل انسان ضاحك لا يكون ضاحك نفس الانسان ليلزم منه المحذور اذ الانسان ما ثبت له الضحك وما يثبت للشىء قد يكون لاحقا بذاته وقد يكون لاحقا بفعله او صفته مثل الانسان ناطق وزيد ضارب وعمر ومالك وقيل فى تصحيح معنى عدم اخذ مفهوم الشىء فى مفهوم المشتق انه يلزم التكرار فى الماهية الموصوفة وهو معلوم الانتفاء هـ ، يعنى لو انك اخذت مفهوم الشىء فى مفهوم المشتق وقلت فى جاء زيد الضارب معناه جاء زيد الشىء الضارب والضارب صفة لزيد كان المعنى جاء زيد زيد الضارب لان زيدا هو الشىء الذى له الضارب فيلزم التكرار فى الماهية الموصوفة والحق انه لا يلزم الانقلاب المذكور لان المشتق غير الفصل وتركب المميز (تركيب المغير . خ ل) من الخاصة والعرض العام بالنسبة الى المفهوم يكون رسما مفيداً للتمييز بالخارج وكلاهما خارج فهو كقولك الانسان ضاحك ماش لا يلزم منه الانقلاب المذكور لان المشتق غير الفصل ولو اريد من المشتق الفصل لدالته عليه انفسخ عنه ما اعتبر فى المشتق للعدول عنه حين الارادة وقرر حكم الفصل ولو لوحظ فى مفهوم الشىء معناه الخارجى لكان اذا اعتبر فى المشتق جاء فيه ما قلنا فى معود ضميره فيبطل الحمل لان معنى الشىء هو الذات ومعود ضمير المشتق هو مثاله كما ذكرنا واذا اعتبر فى الفصل كان قولك الانسان الشىء الناطق اخذاً من الجنس البعيد او يكون بدلاً لفائدة الابهام او التخصيص فلا يلزم تكرار الماهية وان جاز تكررها بقصد خاص لذلك لعدم الفائدة .

قال : «و هو قريب مما ذكره بعض المتأخرين فى حاشية القديم لاثبات اتحاد العرض والعرضى فعلم ان مصداق المشتق وما يطابقه امر بسيط ليس يجب فيه التركيب بين الموصوف والصفة ولا الشىء معتبر فى الصفة لاعاماً و لا خاصاً» .



اقول : هو المحقق الدوانى قال فى الحاشية القديمة : لا يدخل فى مفهوم المشتق الموصوف لا عامًا ولا خاصًا لانه لو دخل فى مفهوم الابيض مثلا الشئ كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشئ الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان الثوب الابيض و كلاهما معلوم الانتفاء انتهى ، واورد على هذا معاصره السيد بانه لو دخل فيه الشئ او الثوب لم يكن معناه ما ذكره بل يكون معناه على الاوّل الثوب الشئ له البياض و على الثانى الثوب الثوب له البياض انتهى .

و قال المحقق الباغنوى فى حاشيته على الحاشية القديمة فى توجيه كلام الدوانى بهذه العبارة : المراد بالابيض ههنا هو الناعت و حده و هو الذى عبّر عنه بالفارسيّة سفيد و حاصل غرضه انا نعلم بالبديهة انه ليس فى توصيف الثوب بالابيض تكرير الموصوف اصلاً لا بطريق العموم و لا بطريق الخصوص مع انه لو كان الموصوف داخلاً فى مفهومه لزم التكرار انتهى ، و اقول مراد المحقق الدوانى ما وجهه الباغنوى يعنى انّ الابيض صفة للثوب لا يلحظ جهة الموصوف بعموم فيقدّر له الشئ و لا بخصوص فيقدّر له الثوب لان الابيض صفة محضة تحمل على جهتها من الموصوف فلا يكون (من . خ ل) تلك الجهة محمولة على نفسها مع الصفة لا بخصوص و لا بعموم و ان اتحدت بها بعد الحمل اتحاداً ركنياً لكون الصفة ركناً لتلك الجهة من الموصوف و المعقول انّ الصفة و جهتها محمولان بعد (الحمل محتمل فيه . خ ل) حمل الصفة على الجهة ، مثاله الابيض فى قولك الثوب الابيض فانه مركب من البياض الذى هو ركن الابيض و من جهة الموصوف به اعنى الثوب و هو مثاله و صورته فحمل البياض على المثال و حمل المركب على الثوب فبالعبارة الظاهرة ليس فى الابيض شئ من ذات الثوب و انما المعتبر فى الابيض منه جهة الاتصاف بالابيض و تلك الجهة قام بها البياض كما قلنا فى القائم صفة لزيد انه ليس يعتبر فيه شئ من ذات زيد لا بخصوص كما توهموا فى قولهم الثوب الثوب الابيض و لا بعموم مثل الثوب الشئ الابيض و انما فيه ظهور زيد بالقيام و هو الحركة و

حدثها المحمول عليها الذى هو ركنها وهو القيام ومجموعهما القائم محمول على تلك الجهة التى هى جهة اتصافه به وهى ظهوره بالقيام وهو الصورة والمثال المعبر عنه بالفاعل والقائم اسمه فعلى كل اعتبار لا يتصور ذات الموصوف فى المشتق لافى ذاته ولا فى مفهومه فاذا قصد ذلك على جهة العموم وقيل الثوب الشئ الابيض او الخصوص وقيل الثوب الثوب الابيض لم تتكرر ماهية الموصوف لذاته وانما يظهر صورة عموم ظهوره على الاول و صورة خصوصه على الثانى واما توجيه السيد على فرض دخول الشئ او الثوب بان معناه على الاول الثوب الشئ له البياض وعلى الثانى الثوب الثوب له البياض فمبنى على كلامه السابق وما يقال على الكلامين واحد وقول المصنّف لاتّحاد العرض والعرضى يشير به الى ان كلام الدوانى والسيد متقاربان لاتفاق رأيهما فى اتّحاد العرض اى الابيض اذا اخذ بشرط لا المقابل للجوهر بالعرضى كالابيض اذا اخذ لذاته اى لا بشرط شئ وان اختلفا فى اللازم على فرض دخول الموصوف فى الصفة فان السيد جعل اللازم من ذلك الانقلاب المذكور سابقا و اليه يميل المصنّف فيما مر من قوله الذى مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه والدوانى جعل اللازم تكرار الماهية فى قوله لكان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشئ الابيض لو كان الداخلى الشئ ولو كان الثوب كان الثوب الابيض ولاجل موافقته فى اللازم والملزوم للسيد قال ولقد اعجبني كلام السيد ولموافقته للمحقق الدوانى فى الملزوم ومخالفته فى اللازم قال «وهو قريب ممّا ذكره» الخ، ووجه دليله من كلامهما ان البياض المحمول على الابيض ليس هو المعنى المصدرى لانه عنده من الامور الاعتباريّة التى لا تحقق لها فى الخارج والابيض متحقّق اللون خارجاً بل المحمول عليه معنى خارجى بسيط وهو المعبر عنه بالفارسيّة بسفيد فيكون المحمول عنده على الوجود والماهية ليس هو المعنى المصدرى المعبر عنه بالفارسيّة بهشتى بل المعنى البسيط الخارجى المعبر عنه بالفارسيّة بهشتى وقد تقدم الكلام على جعل المحمول المعنى البسيط وكلّ هذا وامثاله تمحلّ فى

الاستدلال بما لا يجدى ولا ينفعه الاستشهاد بكلام السيد شريف إلا ان يقول بجواز اخذ مفهوم الموصوف في مفهوم الصفة لذاتهما لان المحمول لامحالة يتحد بعد الحمل مع الموضوع إما في الذات او في جهة الاتصاف فاذا جعل المحمول هو المراد بهست اى المعنى البسيط كان هو الصفة و المنازع فيه هو الموصوف ولا بد من الاتحاد بعد الحمل فان كان المحمول صفة لم يحمل على ذات الموصوف كما حققناه مراراً لعدم اتحاد الصفة بذات الموصوف وان كان هو الذات صح عندنا إلا انه عنده يلزم عليه التسلسل ومع هذا فلا يقال انه المعنى البسيط المعبر عنه بهست لان هذا صفة لما به التحقق وما به التحقق هو المتنازع فيه لا صفته اللاحقة للتحقق سواء كان بنفسه ام بغيره وقد تقدّم هذا المعنى متكرراً.

قال: «سؤال - ان كان الوجود في الاعيان صفة موجودة للماهية فهي قابلة له والقابل وجوده قبل وجود المقبول فتقدم الوجود على الوجود».

اقول: هذا السؤال ليس بصحيح في نفس الامر وان كان على طريقتهم معتبر ولهذا اعتبره المصنف واستعد به وتكلف للجواب عنه اما قولنا انه ليس بصحيح فلان المصنف لا يدعى كونه صفة في الخارج لان هذا رأى المتكلمين والمشائين لان الشئ عندهم هو الماهية والوجود عارض عليها عكس قول اهل التصوف ان الشئ عندهم هو الوجود والماهية عارضة عليه واما المصنف فمذهبه كما مروى اثنى اتحاد الوجود بالماهية في الخارج وانما يفرض عروضة لها في الذهن ولكن لما كان مقتضاه منافياً لقوله وجب عليه الجواب عنه واما على ما عندنا فالوجود المقبول والماهية هي القابل هذا بالنسبة الى اصل التكوين لان الوجود عندنا هو المادة المطلقة والماهية لها اعتباران الماهية الاولى نريد بها انفعال المادة لفعل الله سبحانه فهو القابل والقابل قابل بانفعاله وانفعاله هو الماهية الاولى وهي كالصورة النوعية فالمادة هو الوجود الموصوفى والصورة والانفعال والماهية الاولى هي الوجود الصفتي لان الوجود خلق بنفسه لا بوجود اخر كما تقول المادة خلقت بنفسها لا من مادة

اخرى او بمادة اخرى والصورة والانفعال والماهية الاولى خلقت من نفس المادة من حيث هي لا من حيث خالقها ولا من حيث فعله والاعتبار الثانى ان الموجود من حيث كونه نور الله سبحانه و اثر الله و صنعهُ هو وجود و من حيث كونه هو هو ماهية و على كل فرض و كل قول فالقابل و المقبول يجب كونهما فى الاعيان دفعة على جهة المساوقة لا يتقدم احدهما على الآخر كالكسر و الانكسار و ذلك لانه تعالى لم يكن معه غيره فاحدث فعله بنفسه اى بنفس الفعل ثم خلق المادة بفعله لا من شىء فانخلقت فانخلق هو الانفعال فيخلق كان المقبول لانه اثره و بانخلق كان القابل لانه اثره و قد تقدم فى كلامنا هذا مكرراً و نذكره ان شاء الله فيما بعد ليتحقق فى اذهان المؤمنين الطالبين للحق واليقين و تعيها اذن واعية فعلى ما ذكرنا لا يتقدم الوجود على نفسه و لا على الماهية الا بالذات كتقدم الكسر على الانكسار ثم انا نعارض السائلين بقولهم بالوجود الاعتبارى بهذا الكلام لانهم لا يقولون بتقدم الماهية عليه بل يقولون باعتبار موجوديتها وجدت و نقول الماهية هي القابل و الاعتبارى هو المقبول فيلزمهم ان يكون الماهية موجودة قبل اعتبار موجوديتها فتكون موجودة قبل كونها موجودة فجوابهم لنا هو جوابنا لهم .

قال : «كون الوجود متحققا فى الاعيان فيما له ماهية لا يقتضى قابلية الماهية له اذ النسبة بينهما اتحادية لا ارتباطية و اتصاف الماهية بالوجود انما يكون فى ظرف التحليل اذ الوجود من العوارض التحليلية للماهية كما سبق و سيجىء زيادة ايضاح» .

اقول : قد ذكرنا ان السؤال المتقدم غير وارد على المصنف و هو وان كان وارداً على بعض من المشائين القائلين بان الوجود صفة خارجية متحققة الا انها منضمة الى الماهية لان الصفة لا تقوم بنفسها فهى كالبياض العارض للجسم و اكثرهم قائلون بالاعتبارى و السؤال وارد على البعض و جواب المصنف ليس لوروده عليه بل لبيان عدم الورود فقال «كون الوجود متحققا فى الاعيان فيما له ماهية» و هو سائر الممكنات احترازاً عن الواجب تعالى لان وجوده لا يزيد على

ماهيته لا خارجاً ولا ذهنًا بخلاف الممكنات عند المصنف فإن وجوداتها تزيد على ماهياتها ذهنًا وتعرض لها فكونه كذلك لا يقتضى قابليّة الماهيّة له المستلزم للتقدم اذ نسبة قابليتها له لو صحت نسبة ارتباطيّة وليس كذلك اذ نسبة قبولها له نسبة اتّحاديّة وشأن النسبة الاتّحاديّة ومقتضاها عدم التقدم والتأخر لان هذا مقتضى المغايرة ثم استشعر اعتراضاً وهو انك قائل بعروضه لها فى الذهن وهو مناف لدعوى الاتحاد فاجاب بان اتّصاف الماهيّة بالوجود المقتضى للمغايرة انما يكون فى ظرف التحليل اى مكان التحليل والتفكيك العقلى وهو الذهن وذلك بلحاظ المفاهيم لا بشرط شىء وحينئذ يكون عارضاً لها عند التحليل لانه من العوارض التحليليّة لها .

قال : «سؤال - ان كان الوجود موجوداً فاما ان يتقدم على الماهية او يتأخر او يكونا معاً فعلى الاول يلزم حصوله مستقلاً دون الماهيّة فيلزم تقدم الصفة على الموصوف وتحققه بدونها وعلى الثانى يلزم ان تكون الماهية موجودة قبله ويلزم التسلسل وعلى الثالث يلزم ان تكون الماهيّة موجودة معه لا به فلها وجود اخر فيلزم ما مرّ فبطلان التوالى باسرها مستلزم لبطلان المقدم» .

اقول : هذا السؤال انما يصح على طريقتهما من حصر التأثير والتأثر فى حالتى التقدم والتأخر فاذا فرض كون الوجود متقدماً على الماهيّة يلزم حصوله قبلها مستقلاً وعندنا يجوز ان يكون متقدماً بالذات ويتوقف على الماهية فى الظهور كالكسر والانكسار بل ليس غيره ولو سلّمنا قولهم على هذا الفرض بحيث يلزم منه تقدّم الصّفة على موصوفها الممنوع منه قلنا انما يلزم الممنوع منه على فرض التّقدّم لو قلنا بانه صفة للماهية كما توهموه وليس ما به التحقق هو الصفة بل هو فى الحقيقة هو الموصوف لان الماهيّة قابليته او هوّيته من حيث نفسه والوجود الهويّة من فعل الله تعالى فما بالاعتبار من فعل الله سابق بالذات على ما بالاعتبار من نفس المصنوع اذ لا ذكر له قبل ذكره من فعل الله تعالى كالكسر وبعد تحققه بالانكسار كان مذكوراً من حيث هو واما الوجود الواقع صفة فليس هو ما به التحقق الذى فيه النزاع وانما هو التابع للآحق للشىء

بعد اعتبار ثبوته كالثبوت والحصول لللاحقين للثابت والحاصل ولو سكتنا عن هذا قلنا هذا ايضا وارد عليكم لانكم تجعلون الاعتبارى متقدماً على الماهية وهو صفة فجوابكم لنا جوابنا لكم لانكم اذا قلتم باعتبار موجودية زيد كان موجوداً فلا بد من تقدم الاعتبار ذهنا على الموجود والا كان تحصيلاً للحاصل ومع ذلك فلانجوز كونه مستقلاً وان كان هو الموصوف لما ذكرنا من امتناع وقوع حادثٍ مستقلاً بنفسه عقلاً ونقلًا أما العقل فلان كل مخلوق لا بد وان يكون له اعتبار من ربه واعتبار من نفسه فما من ربه اى من فعل ربه تعالى فهو وجوده وما من نفسه فهو ماهيته وهما متلازمان كالكسر المتوقف على الانكسار فى الظهور و كالانكسار المتوقف على الكسر فى التحقق وأما النقل فهو قول الرضا عليه السلم ان الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بنفسه دون غيره للذى اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده، وعلى فرض التأخر أيضاً لا يلزم التسلسل او الدور لا عندنا لان الماهية اذا فرضت موجودة قبله انما يتوجه السؤال على فرض انها لا توجد بنفسها ولا بالوجود المتنازع فيه اذ لو فرض انها موجودة بنفسها كقول اهل الانتساب لم تحتج الى فرض وجود غيرها لامتناع تحصيل الحاصل ولو فرض انها موجودة بوجود آخر فكذلك اى لم تحتج الى فرض وجود غيره فاذا انما يتوجه السؤال على فرض انها لا توجد الا بهذا الوجود وعلى هذا يبطل الفرض لانه يكون بمعنى انها لو فرضت انها موجودة بهذا الوجود قبل ان توجد به وذلك لعله وجودها بنفسها او بغير هذا الوجود او به فيبطل الفرض على الاحوال الثلاثة وعلى فرضهم وسكوتنا فالوجود المفروض سابقاً عليها ان كان هو المسبوق فوجوده عند المصنف بنفسه فلا يلزم الدور وكذا ان كان وجوداً غيره به يتحقق غيره لاشتراكهما فى العلة وكذا ان فرض كونه ماهية سمى به فلا يتحقق فرض التسلسل ولو بنى على ان الوجود وجد بوجود آخر لانه المفهوم من كونه موجوداً ليتوجه التسلسل او الدور قلنا ان هذا وارد على وجودكم الاعتبارى فانه يعتبر باعتبار ويعتبر الاعتبار بالاعتبار فيلزم الدور او التسلسل وجوابكم لنا جوابنا لكم وعلى المعية بان تكون

الماهية موجودة معه فلها وجود اخر لا يلزم أن يكون لها وجود آخر غيره بل توجد به على اختلاف القولين فيكون متوقفاً عليها لسبقه ذاتا وهي متوقفة عليه في التحقق لأنها خلقت منه فيكونان متساويين في الظهور وان اختلفا في الذات والتبعية وذلك كالكسر والانكسار وهذا هو الواقع لان المادة المطلقة التي هي مادة كل شيء وهي عندنا هو الوجود لم تكن شيئا فلما كونها تكونت فأنثر كونه وجوداً وأنثر تكوناً ماهيةً وهما متلازمان متساويان في الظهور.

قال: «جواب - قد مر أن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض حتى يكون لكل منهما ثبوت اخر ليتصور هذه الشقوق الثلاثة من التقدم والتأخر والمعية فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما على الاخر ولا معية ايضا اذ الشيء لا يتقدم على نفسه ولا يتأخر ولا يكون ايضا معه».

اقول: ان المصنف ذكر وجهاً اخر ما ذكر في السؤال من الوجوه الثلاثة وهو ما كان يذهب اليه من اتحاد الوجود بالماهية في الخارج وعروضه لها في الذهن واختياره لهذا لا يحسن أن يكون جواباً عن تلك الوجوه الثلاثة إلا أن يقال أنه انما اتى بهذا جواباً لهذه الوجوه حيث أنه قدم ما اختاره ويأتى مستديلاً عليه حيث اقام عليه بما يصح عنده فاكتمل بتصحيحه هناك عن إقامة البرهان عليه هذا فيما عنده واما ما عندنا فانا لم نسلم له ما هنا لترضى به هنا جواباً ثم اذا سلمنا له هناك فنقول جوابه لما يرد عليه في خصوص دعواه لا على مطلق القول بكون الوجود متحققاً في الخارج فان كثيراً من المشائين قائلون بثبوت الوجود للماهية في الخارج عارضاً عليها فان هذا السؤال يرد عليهم ولا يصلح جوابه ان يكون جواباً عنهم ولا يقال لا داعي له الى الجواب عنهم لاننا نقول انه يريد رد سؤالهم وابطاله من جهة أنهم ينكرون مطلق وجوده خارجاً ولم يكن اعتراضهم عليه بالخصوص وانما اعتراضهم على القائلين بوجوده خارجاً وهو منهم فالمناسب رد قولهم بما يصلح للجميع وقد تقدم بعض الاشارة الى ما يذهب اليه من عروضه لها في الذهن بما يوهن جوابه هذا في نفسه بل يتوجه هذا

السؤال على كلامه هناك فانا قلنا هناك هذا العارض لها في الذهن هو المتحد بها في الخارج ام هذا ظل المنتزع به وهذه الماهية المغايرة المعروضة في الذهن هل هي موجودة ام لا وهل وجودها بنفسها ام بالعارض لها ام بالخارج ام بالذهن وهل وجود العارض بوجود الذهن ام هو بالخارج ام بغيرهما وقد تقدم ما عندنا في مثل هذه المسائل في الجملة على نحو الاشارة من ان كل ما في الذهن مطلقا شبح لما في الخارج وظل له من وجود و ماهية وان وجود الظل من ذى الظل كالنور من السراج نسبة واحد من سبعين وان ما في الذهن ان خالف الخارج لم يكن شبحاً له فالوجود الذهني ان كان عارضاً لها في الذهن فهو من العارض في الخارج فان قلنا بقول المصنف باتحادهما خارجاً محمولة عليه لا بد وان نريد بالماهية ظل الموجود في الخارج من حيث نفسه اى من حيث هو هو وان نريد بهذا العارض لها هو ظل المعنى المصدري فان المعنى المصدري هو العارض لها في الخارج وهو حصوله في الاعيان وهو غير ما به التحقق للشيء في نفسه وان نريد بالمعنى الخارجى هو الموجود من حيث صانعه تعالى اى كونه نوراً و اثرأ فكونه اثرأ لفعل الله وجوده و ماهيته هويته من جهة نفسه اى اتيت و ان قلنا بقول المشائين فهما غير متحدين في الخارج و ما في الذهن مطابق لما في الخارج العارض ذهناً من العارض خارجاً وكذلك المعروضان بقى الكلام محصوراً فيما ذهب اليه المصنف ان الوجود هو حقيقة كل شيء و الحقيقة يجب ان تكون معروضة فاذا سلّم له اتحادهما في الخارج حللتهما العقل في ظرف التحليل يتحللان على خلاف ما هما عليه في الخارج الذى هو نفس الامر في حقهما فتكون الحقيقة عارضة لما هو كالمجاز و كالفرع و كالظل فلا بد ان يكون المحللان غير المتحدّين و شرح الحال يطول فيه المقال و انما اشير الى بعض التبيين تنبيهاً للغافلين و على كل حال اذا سلّمنا له اشياء لا يقبلها الا العقل المقلد لكل ما سمع اذا كان اتصاف الماهية بالوجود امراً عقلياً فلا يخلو اما ان يكون للامر العقلى تحقق ما و لو في الذهن فانه قسيم الخارجى و قد اثبت له الوجود بنسبته كما نقلنا عنه في الكتاب الكبير سواء



فرض ذلك التحقق ظلًا وفرعاً على الخارجى ام كونه اصلاً برأسه قد استحق من الوجود ما له من قسمة العناية الالهية او من قوة النفس ام لا تحقق له اصلاً فان كان له تحقق ما فإما ان يطابق الخارجى او لا يبنى عليه ولا يجعل فى مقابلته لا فى تقسيم ولا تميم ولا تفريع ولا تقويم وان لم يكن له تحقق اصلاً ولا تعلق بالخارجى فلم تُرْعَ فيه المحابر فى الدفاتر وعلى الاعتبار ولو بوجه ما تلزمه العوارض الذهنية وترتب عليها الاحكام الذهنية ويتناولها فى انتقاشها وتصويرها هذا السؤال بنسبة تحققها اذ لا شك فى ان حصولها من جهة الاعتبار العقل على ترتيب كالامور الخارجية من التقدم والتأخر والمعنى فافهم.

قال: «و عارضية الوجود للماهية ان للعقل ان يلحظ الماهية من حيث هى هى مجردة عن الوجود فحينئذ يجد الوجود خارجاً عنه فلو اعيد السؤال فى النسبة بينهما عند التجرد بحسب الذهن يقال هما بحسب التحليل معانٍ فى الوجود بمعنى ان الوجود بنفسه او بجاعله موجود و الماهية بحسب نفسها و اعتبار تجريد العقل اياها عن كافة الوجودات لها نحو من الثبوت كما سيجىء بيانه».

اقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر تقريره انك قلت فيما سبق ان عروض الوجود امر عقلى لا يترتب عليه ما يترتب على اتّصاف الشىء بالعوارض الخارجية سلّمنا لكن الوجود يكون صفة للماهية عارضاً لها فيلزم الدور او التسلسل لوجوب تقدم الموصوف على الصفة والمعرض على العارض فى الوجود فيجربى السؤال المتقدم بشقوه الثلاثة فاجاب ببيان المعنى المراد من العروض فانه ليس على نمط العروض الخارجى الذى تلزمه النسب المذكورة باحدها وانما المراد ان العقل كما ان فى قوته ان يلحظ الاشياء مع ما يلحقها من النسب كذلك له ان يلحظ ما شاء معرّئ عن جميعها فاذا لحظ الماهية من حيث هى مجردة من الوجود وجد الوجود الخارجى والذهنى خارجاً عنها إما لذاتها او لمفهومها فاذا التفت اليه فى حال تجرّدها فى ذاتها عنه وجده عارضاً لها فلا يجرى عليهما (عليها . خ) ح شىء من النسب المذكورة لان جريان ذلك

بلحاظ آخر لخروجها عن ذات الماهية والوجود فكان هذا جواب عن السؤال الابتدائي ثم استشرع عود السؤال عليهما حال التجرد اى تجرّدها فى لحاظ العقل عن الوجود الخارجى والذهنى فى وجدانه منها لا فى نفس الامر من وجودها لانها لا يمكن تعقلها مجردة عن احد الوجودين فى نحو من انحاء واحدٍ منهما اذ لا شيئية لشيء بدون جهة من احدهما وانما لحاظه لها مجردة عنهما فى وجدانه فح تخطأ السؤال السابق اليهما بشقوقه الثلاثة عند لحاظ عروضه لها اذ حال العروض تكون بينهما نسبة فهى احد الشقوق الثلاثة فاجاب عن تقدير عوده على فرض العروض حال التجرد فقال فلو اعيد السؤال فى النسبة بينهما عند التجريد (التجرد . خ ل) بحسب الذهن يقال هما بحسب التحليل معان فى الوجود بمعنى ان الوجود بنفسه او بجاعله موجود الخ ، والظاهر من اخر عبارته الجواب باختيار الثانى لقوله «لها نحو من الثبوت» و يمنع ما يلزمه من التسلسل لما سيأتى من كونها اموراً اعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار بخلاف الامور الخارجية والحاصل ان المفهوم من اول كلامه انه اجاب بمعنى رابع غير ما يطلب لاحد الثلاثة ثم اجاب باختيار الاول من غير لزوم تقدّم الصفة على الموصوف ثم اجاب باختيار الثانى من غير لزوم دور ولا تسلسل وبعد هذا يجيب باختيار الشق الثالث فى قوله والحاصل ان كونهما معاً فى الخارج الخ ، من غير لزوم كون الماهية موجودة لا به كما يأتى ويمكن ان يكون جوابا باختيار الاول لافادة الفاعل الوجود بنفسه والماهية به وبالجملة هو يجيب بما عنده فيه باربعة تعبيرات يمكن ان يصرف كل تعبير الى اختيار واحد من الشقوق هو الجواب عن الثلاثة الشقوق من غير لزوم ما يخصه مما هو مذكور و يكون صالحا للجواب عندهم الا ان اكثر مسائل ما ذكر وما بناها عليه لا تصحّ عندنا على طريقتنا يعرف ذلك من تتبّع ما ذكرنا سابقا و نذكر فيما بعد .

وقوله «يقال هما» اى الوجود والماهية «بحسب التحليل معان» يعنى ان الوجود معنى والماهية معنى اخر فى ظرف التحليل وذلك هو منشأ التباين الذهني بينهما بخلاف الخارجى فان الموجود واحد وهذا منشأ الاتحاد ثم فسر

كون كلٍّ منهما معنى غير الآخر فى نظر العقل التحليلى باخذها من حيث هى هى مجردة بان معنى كون الوجود معنى انه بنفسه او بجاعله موجود وان كونها معنى اخر انها به لا بنفسها الا ان لها نحواً من الثبوت لصدق عروضة لها ذهنياً وصدقها عليه خارجاً فيستخرج من هذا التفسير المبني على ما اختاره فى اصل المسألة امكان الاجوبة الاربعة بمعونة باقى كلمات جوابه من غير لزوم شىء من الموانع على طريقته .

وقوله «ان الوجود بنفسه او بجاعله» يحتمل انه اراد بالاول الواجب تعالى لتحققه فى الخارج وفيه ما تقدّم من بطلان ارادة المطلق والاشتراك المعنوى فى الحقيقة وبالثانى الحادث ويحتمل انه اراد بالاول الوجود انه موجود بنفسه لا بوجود اخر وبالثانى الماهية ويكون المعنى ان الجاعل سبحانه جعلها بالوجود ويحتمل انه اراد بالاول اسناد اليجاد الى العلة المادية وبالثانى اسناد اليجاد الى العلة الفاعلية .

قال : «و الحاصل ان كونهما معاً فى الخارج عبارة عن كون الوجود بذاته موجودا و الماهية متحدة به و موجودة بنفسه لا بغيره فالفاعل اذا افاد الماهية افاد وجودها و اذا افاد الوجود افاد نفسه فوجود كل شىء هو فى ذاته مصداق تحمل ماهية ذلك الشىء عليه فلا تقدّم ولا تأخر لاحدهما على الآخر» .

اقول : يجوز ان يكون قوله «ان كونهما معاً» تأكيداً لما قرّر من الجواب المخالف للشقوق الثلاثة من السؤال او جوابا باختيار الشق الثالث وهو المعية .

وقوله «عبارة عن كون الوجود» الخ . تفسير للمعية عنده او ان معية السؤال تؤل الى هذا المعنى وهو الجواب أو أنّ مطلق المعية لا يصح الا بهذا المعنى فعلى الاحتمال الاول ظاهر و على الثانى فمتوقف على تسليم السائلين و ظاهر قولهم عدم الرضا و على الثالث لا يصح المعنى لانا قرّرنا سابقا فى مواضع بان المعية الحققة فى الاشياء معنى المساوقة فى المتغايرين و لو بالمفهوم فمعنى كونهما معا ان الوجود يتوقف على الماهية فى الظهور لانها مقتضى قابليته و حقيقة اتيته فلا يتحقق له ظهور فى الخارج الا بها و ان تقدّم عليها بالذات كما هو

شأن المواد المطلقة بالنسبة الى صورها وان الماهية تتوقف عليه في التحقق لانها انما خلقت من نفسه من حيث هو هو فلذا قلنا هي مقتضى قابليته واما المعية التي ذكرها فهي في الحقيقة اتحاد شيء بنفسه فان المتحد بالوجود من الماهية هو وجودها لا نفسها لان قوله ووجوده بنفسه يعني في الخارج يشهد بالمغايرة بينهما في الخارج والامر كذلك فان صدور الاثار الوجودية المتضادة في الخير والشر في الخارج دال على ذلك دلالة قطعية فان الشر لا يصدر من الوجود الذي هو خير كله ولا يعنون بالخارج الا ما ترتبت عليه الاحكام والاثار الخارجية وايضا قد ذكرنا سابقاً بأنه هو المادة للشيء وانها هي الصورة له ولا شك في تغايرهما خارجاً وتحققهما وليس هذا من باب المفاهيم الذهنية لكونه مدرّكاً بالبصر وبالشّم واللمس وغيرها وما يميز به ذلك بقوله فالفاعل اذا افاد الماهية الخ. هو ما نريد لانا نقول ان الفاعل يفيد المادة نفسها (بنفسها. خ.ل) و يُفيد الصورة بالمادة.

وقوله «فوجود كلّ شيء هو في ذاته مصداق» الخ. نريد ان نتكلم في الخاتم مثلاً اي شيء هو مصداقه واي شيء هذه الماهية المحمولة على ذلك المصداق في الخارج لانجد في الخارج الا الفضة والصورة المعلومة فان قلت ان المحمول غير الصورة على الفضة او غير المجموع منهما من حيث هو هو عليه من حيث انه اثر وصنع على الاعتبارين في تسمية الماهية لم يكن الحمل في الخارج بل والمحمول ايضا بل والموضوع ايضا فاين المصداق والمحمول عليه الخارجيين (الخارجين. خ.ل) في الخارج وكذلك السرير في الخشب والصورة ويلزمكم ان الوجود والصورة والموجود امور اعتبارية وهمية لا تحقق لها في الخارج كما يقول اكثر المتصوفة اما نحن فاعتقدنا بان الوجود الموصوفى هو الفضة المرئية والصورة المسماة بالماهية الاولى وبالافعال والقابلية هي الوجود الصفتي وهي المحمولة على الفضة لان الصفة تحمل على موصوفها وعلى الاعتبار الثاني الحقيقي الخاتم من حيث انه اثر القدرة وجود من حيث هو هو ماهية والجهة السفلى تحمل على الجهة العليا كل ذلك في

الخارج واما انتم فقولوا ما شئتم ولكنكم لا تقولون ما تشاؤون وانما تقولون بما تسمعون وينقل لكم .

وقوله «فلا تقدم ولا تأخر» لعلّه يريد به الجواب عن السؤال باختيار الشق الثالث مع منع المانع ونحن قدّمنا اختيارنا بأنّه لا تقدّم ولا تأخّر لما قرّرنا فيما تقدّم من وجوب المساوقة في الظهور الكوني الملكي واما في الظهور الملكوتي فلا بدّ لها من مقومات في مراتب كليّاتها تجب فيها المساوقة كالكوني الملكي واما بالنسبة الى افرادها فهي متقومة بمقوماتها الكليّة حيّة بحياتها الذاتية قبل الافراد فكل مظهر منها يعنى فردا من اي افرادها اقترنت به مشخصاته ظهر متشخصا بما له من التشخص الذي به هو هو وبما له من العموم اعنى الصلوح للتكثر مثلا جوهر الهباء هو اخر المجردات وهو متقوم بمقوماته الملكوتية الكليّة وهو حي بحياته الذاتية يسبح الله سبحانه باسمه الاخر كالخشب مثلا في الملك وذلك قبل تنزله بافراده التي هي مظاهره كالخشب قبل تنزله بما يعمل منه كالسرير والباب بمشخصاتهما فائما فرد من افراده اقترنت به مشخصاته ظهر مشخصا كالسما والارض وزيد وعمر وبالجملة فكل ما له اعتبار في التشخص فباعتبار حصول مشخصاته تقوم لاقبلها وكل ما له اعتبار عموم فباعتبار مميزاته الكليّة تقوم بحصولها له لاقبل ذلك فلا يكون شيء في الكون بسيطا ما خلا الله سبحانه فانه البسيط الحق في كينونته وعزّ صمديته .

قال : «وما قاله بعض المحققين من أنّ الوجود متقدّم على الماهيّة اراد به ان الاصل في الصدور والتحقق هو الوجود وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الكلية المسماة بالماهيّة والذاتيات عليه كما انه بواسطة وجود اخر عارض عليه مصداق لمعانٍ تسمّى بالعرضيات» .

اقول : هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان قولك لا تقدم للوجود على الماهيّة ولا تأخر منافٍ لما قاله بعض المحققين الخ . فاجاب بان ما قالوه يريدون به ان تقدم الوجود على الماهية ليس في الظهور الكوني اي الكون في

الاعيان لانه فى هذا لا يخرج الا متّحدا بالماهية وانما تقدمه بالذات وهذا معنى صحيح وهو غير ظاهر جوابه لان ظاهر جوابه ان مرادهم بتقدمه عليها تقدمه فى الصدور من المبدأ الفياض وفى التحقق فى ذاته بذاته وهو قول بتقديم الوجود على الماهية بنحو ما مرّ فى فرض تقدمه فى السؤال وانا لا ادري كيف عبارات هذا الشيخ هل اضطرابها لا اضطراب فهمه فى ذلك او اعتقاده ام عدم قدرة (قدرته . خل) على التعبير المؤدى عن مراده فانه اذا اثبت ان مراد المحققين المقرّر له هو ان الوجود مقدّم على الماهية فى الصدور عن المبدأ الفياض والتحقق فأتى تقدم له عليها غير هذا المعنى بل معنى هذا انه صدر و تحقق قبلها ويلزمه امتناع الاتحاد بها وليس له سبيل الى القول بعروضها عليه كما يقوله الصوفيون ولا يصح اعتبار الاتحاد بين العارض ومعرضه والا لوجب عليه القول باتحادهما ذهنياً ايضاً والحق ان تقدمه عليها تقدماً ذاتياً كتقدم الكسر على الانكسار ولعلّ هذا مراده وان كانت عبارته لا تؤدى ذلك لانه يرى ان المجعول بالذات هو الوجود خاصّة والماهية ليست مجعولة بل بالعرض اى ليس لها جعل الا جعل الوجود بنفسه فهى على هذا ما شئت رائحة الوجود لا بذاتها ولا به ولا تصح اتحاده بما هو لاشىء كما يظهر من عباراته فيما يأتى وفى سائر كتبه بانها امر اعتبارى والاعتبارى عنده ليس بموجود وعلى هذا فلا اتحاداً أصلاً ولا لبطلت قضية دليله فيما يأتى فى مسألة بسيط الحقيقة كل الاشياء فانه على هذا تكون مفهوم حقيقته مركبة مما هو به كذا ومما هو ليس به كذا كما يأتى .

وقوله «وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعانى» الخ . لا يصح لان المصداق متّحد فى نفس الامر بما صدق عليه بمعنى ان حقيقتهم شىء واحد فى كلّ بحسبه فان كان الصدق فى الذاتين فهما ذات واحدة وان كان فى الوصفين فهما شىء واحد اى وصف واحد وهنا مختلفان فانّ الوجود ثابت و بالذات وبالحقيقة و بنفسه وجد لا بغيره والماهية غير ثابتة لانها اعتبارى و بالعرض وبالمجاز و وجدت بغيرها فلا يصحّ اتحاد الذاتين لا خارجا ولا ذهنا الا

بالاعتبار وهو ليس وجوديًا متحققًا لأن صدقها عليه خارجًا أن كان اتحاديًا كان عين صدقه عليها وليس امر الاتحاد خارجًا والصدق راجعًا الى المفاهيم والامور الاعتبارية بل هو راجع الى التحقق الكونى الثابت خارجا ولا شىء من ذلك بينهما على ما يدّعيه نعم لو قال فيهما بما نقول صحّ له ان يقول بكثير من اموره لا بكلّها لانهما على قولنا ليس اتّحادهما اتّحاد استهلاكيّ حتى يضمحلّا و يكون شىء (شيئا . خ ل) آخر وانما هو اتّحاد تقوّم فكل منهما كرة تامّة الا ان الوجود يدور على التوالى وهى على خلاف التوالى و بينهما تمازجٌ فى تمايزٍ كتمازج اشعة السراج بالظلمة و كتمازج نور القمر بنور السراج فانهما حال اجتماعهما غير متمايزين مع انهما متمايزان بالذات فان نور القمر متوجه الى جرم القمر مقبل عليه و نور السراج متوجه الى السراج مقبل عليه و بالفعل فان نور القمر بارد و ابيض و نور السراج حار و احمر فهما فى الحقيقة كرتان متداخلتان متمازجتان متمايزتان متقابلتان فى السطوح كما مثلنا الا ان دور الوجود على نقطة مبدئه من فعل الله تعالى الذاتى على التوالى و دور الماهية على نقطة مبدئها من فعل الله تعالى العرضى الذى هو شعاع فعل الله الذاتى و على نفس الوجود من حيث هو هو على خلاف التوالى .

و قوله « كما انه بواسطة وجود اخر عارضٍ عليه مصداقٌ لمعانٍ تسمّى بالعرضيات » غير منتظم على طبيعة الصنع فحق العبارة ان يقول كما ان وجوداً اخر عارضاً عليه اى على الوجود الذاتى بواسطة مصداق لمعانٍ تسمّى بالعرضيات . فان الوجود العارض على الحقيقى المتقوم به اى بالمعروض فى قبوله للايجاد هو مصداق المعانى العرضية كالابيض العارض على الجسم المتقوم به هو اى الابيض مصداق لمعناه لا الجسم لان المعنى العرضى مصداقه الصفة العارضة لا معروضها ثم فى قوله « وجود اخر » نوع تجوّز لان العرض ليس هو وجوداً غير وجود المعروض بمعنى انه ليس اجنبياً من المعروض لانه صفته نعم هو خارج لا داخل . هذا على ظاهر القول و اما على حقيقته فعلى مذهب القوم خصوصاً على مذهبه ان حقيقة الوجود العارض و الوجود المعروض

حقيقة واحدة بسيطة مقولة عليهما بالاشتراك المعنوي على نحو التشكيك واما عندنا فالمعروض حقيقته غير حقيقة العارض بمعنى ان المعروض ذات و العارض صفة و هو شبحه و مثاله خلق من شعاعه كما ذكرنا سابقا .

و قوله «و ليس تقدم الوجود على الماهية» الخ . اما عنده معهم فان الوجود شيء لا يتصورونه و اذ ارتبوا احكام العلة على المعلول على حسب ما يتوهمون من حقيقة الوجود لم تنطبق و كذلك القابل و المقبول و غاية ما فهموا منه انه اصل بقول مجمل و يلزم لذلك الاتيان بعبارة تلائم ما توهموا فقال ما بالذات على ما بالعرض و ما بالحقيقة على ما بالمجاز فهو في الحقيقة ازدياد لشيء مأكول بغير لَوْكٍ بالاسنان و اما عندنا فالوجود المشار اليه هو المادة المطلقة احدثها صانعها سبحانه بنفسها لا بشيء غيرها اي لا من مادة غيرها و هو المقبول لا القابل كما توهموه من ان المادة هي القابلة للصورة و هي الام و هي الماهية و ان الصورة هي المقبول و هي الاب و هي الوجود لان هذا بعكس ما عندنا و بعكس ما عند اهل البيت عليهم السلام من ان المادة هي الوجود و هي المقبول و هي الاب و ان الصورة هي القابلة و هي الام و هي الماهية وَ خَلَقَ (خُلِقَ) من نفس المقبول اعنى الوجود من حيث هو و هو المادة ذات (ذاتٌ)<sup>١</sup> القابل لانها انفعال المادة و هي الماهية و هي الام اي الصورة فالقابل متأخر في الذات عن المقبول و ان تساوقا في الظهور فتقدم المقبول الذي هو الوجود على القابل الذي هو الماهية تقدم عِلِّيٌّ (على ما . خ ل) في الذات لانه المادة و هي متأخرة عنه بالذات لانها خلقت منه فهو كالكسر و هي كالانكسار فان الكسر خلق بفعل الفاعل بنفسه اي لا بكسر اخر و الانكسار خلق بفعل من الفاعل هو صفة فعله الاولى من نفس الكسر من حيث هو هو و لما كان هذه الكلمات في التقدم و التأخر و في المراد من القابل و المقبول و في تعيين الاب و الام و في ان الوجود هو المادة و الماهية هي الصورة و ما يترتب عليها مخالف لكلام القوم و

<sup>١</sup> مفعول خلق او نائب مفعوله (فاعله خ ل) . ١٢



مصطلحاتهم وجب بيان هذه وان طال بها الكلام بما يحصل به اليقين ومعرفة مذهب اهل الحق عليهم السلم وبيان مخالفة كلام الحكماء لكلامهم عليهم السلم ولو ادعيت هذه بغير ذكر ما يدل عليها لكان كل من سمع هذا انكر حقيته وانكر ان يكون له ذكر عند اهل البيت عليهم السلام فاقول وبالله المستعان اعلم ان كلام اهل البيت عليهم السلم متضمن لهذه الامور بخصوصها وان لم يكن عند من لم يسمع بها خصوصاً من أنس بقول الحكماء واصطلاحاتهم ولا سيما ما يعرض لكثير من افهام الناس من استبعاد ان كل الحكماء والعلماء ما قالوا بهذا و ما سمع منهم ولم ينقل عن احد مع اطلاعهم على سائر اقوال الحكماء والعلماء خصوصاً لكثرة خوضهم وقراءتهم ودرسهم ورواياتهم لروايات الائمة المعصومين عليهم السلام ولم يطلع عليه غير واحد من سائر الناس فلاجل ما في نفوس الاكثر من الاطمئنان خصوصاً من الاستبعاد المذكور لا اقدر ان اقول به بدون ذكر بعض البيان ومع ما اذكر فما اكثر من لم يقبل مني خصوصاً من كان مشتهراً بالعلوم وهو قائل بين العلماء والمتعلمين والملوك وملا الدفاتر من ذلك ثم اقول كل ذلك باطل وهذا هو الحق فلا يقبله بعد انسه بخلافه الا من اخذت العناية الالهية بيده واراد الله تعالى نجاته ولكن قال صلى الله عليه واله لسراقة بن مالك اعملوا فكل ميسر لما خلق له وكل عامل بعمله هـ، هذه وصية مني للناظر في كلامي قدمتها ليتنبه والله ولي التوفيق .

اعلم ان الوجود شيء خلقه الله لا من شيء فليس كامناً في ذاته ثم ابرزه كالنار من الحجر او كالابصار من البصر او كالبدوات والخطرات فان كل هذه وامثالها ولادة وهو سبحانه لم يلد ولم يولد بل لم يسبق لهذا الوجود قبل احداثه ذكر مطلقاً فاول ما ذكره به مشيته له وهي فعل الله سبحانه كما قال الرضا عليه السلام لعمران الصابي المشية والارادة والابداع اسماؤها ثلاثة ومعناها واحد وقوله عليه السلام ليويس تعلم ما المشية قال لا قال هي الذكر الاول تعلم ما الارادة قال لا قال هي المزيمة على ما يشاء الحديث . والخبار بان المراد من المشية والارادة والابداع فعل الله وان ذلك هو الذكر الاول كثيرة فهذا

المخلوق الاول هو الوجود الذى خلق منه ما شاء وليس المعنى انه خلق به ما شاء ليكون مغايراً للمادة بل خلق منه ما شاء وهو العنصر الاول الذى خلق منه الاشياء وهو الماء الذى جعل منه كل شىء حتى لا انه جعل به فافهم ومعلوم ان الله سبحانه اقام الاشياء باطلتها كما فى كلامهم عليهم السلم يعنى اقامها بهاى بموادها وصورها لا بشىء اخر هو مفعول وهو الوجود ولان الوجود حقيقة الشىء فلو كان حقيقة الانسان غير المادة التى هى الحصّة الحيوانية والصورة التى هى الناطق لكان قولهم فى حدّ الانسان الحقيقى المركب من الذاتيات هو الحيوان الناطق ليس حدّا حقيقياً بل رسمى او مجازى مع اتفاق العقلاء على انه حدّ حقيقى لتركبه من الذاتيات وهو عندهم بالاتفاق جامع مانع فاين الوجود المدعى انه حقيقة الانسان غير الحيوان الناطق ويؤيد هذا ان العقلاء اتفقوا على ان مادة الشىء المطلقة التى هى مادّة ذلك الشىء حصّة منها هى ما تدخل عليها لفظة من كما تقول خُلِقَ من تراب وصنع السرير من الخشب وصيغ الخاتم من الفضة وهذا ظاهر لا اشكال فيه فاذا عرفت هذا تأمل قول جعفر بن محمد الصادق عليه السلام إمامك الذى تأتم به وتدين الله بالاخذ عنه وبولايته وبالبراءة ممن خالفه ومما خالف قوله قال عليه السلام ان الله سبحانه خلق المؤمنين من نوره وصبغهم فى رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لا يبه وامه ابيه النور وامه الرحمة ثم استشهد بقول جدّه امير المؤمنين عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال الصادق عليه السلام يعنى من نوره الذى خلق منه او قال بنوره الذى خلق منه هـ، والشك منى لانى حال نقل الحديث كنتُ حافظاً له بلفظه فشككتُ حال الكتابة بين من نوره او بنوره ولم يكن عندى الكتاب الذى فيه الحديث حاضراً حال كتابته ولكن المعنى لا يختلف فانظر بعين بصيرتك وتدبر فى قوله يعنى من نوره الذى خلق منه الذى هو نور الله هل هو الوجود ام غيره فان قلت هو الوجود فهو المادة لانه هو الذى خلق منه بدليل دخول لفظة من عليه وان قلت هو غير الوجود فما هو اى شىء مصرف الوجود الذى ليس هو خالق زيد لان الوجود حقيقة زيد ولا فعل الخالق لان

المفعول لا يتركب من الفعل كما ان الكتابة لا تتركب من وجود الكاتب ولا من حركة يده واثما تتركب من المداد وهو الذى صنع الكاتب الكتابة منه فقد تبين لمن يعقل ويطلب الحق ان الوجود هو المادة وتفهم ايضا قول الصادق عليه السلام قال ان الله خلق المؤمنين من نوره وهو الوجود وهو المادة لدخول من عليه وصبغهم في رحمته فالمؤمن أخو المؤمن لا يبه وأمه أبوه التور وهو الوجود الذى خلق منه ما شاء وهو المادة وأمه الرحمة وهو الماهية وهو الصورة فسمى الوجود الذى هو المادة أباً وسمى الماهية التى هى الصورة أمّاً وهذا بخلاف ما ذكروا والدليل ان المادة هى الاب قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة وهو ادم عليه السلم وهو الاب وخلق منها زوجها فاول ما خلق تعالى الاب وهو ادم عليه السلم وخلق منها زوجها وهى حوى (حواء . خ ل) وهى الصورة فالمادة هى الاب ومنه خلق الام بدليل دخول من عليه فى قوله خلقكم من نفس واحدة لانه يخلق منه المادة اى النطفة كذلك يصنع السرير من الخشب ومادة السرير المطلقة قبل الصورة والحصة الخاصة به مع الصورة والدليل عليه ايضا ان الصورة هى الام قوله عليه السلام الشقى من شقى فى بطن امه . وهى الصورة فان المادة لا يشقى فيها الشقى فان الخشب ليس فيه شقاوة ولا سعادة لانه المادة فاذا عمل من الخشب الواحدة من نصفها سريرا ومن النصف الاخر صنماً يعبد من دون الله كان شقاوته فى بطن الصورة التى هى الام ولو كان فى بطن المادة لكان كلما يعمل من الخشب فهو شقى يدخل النار والحاصل ان الاحكام منوطة بالصورة ولهذا قال الفقهاء لو نزا كلب على شاة فاولدها فحكم الولد حكم صورته لانه ان كان المولود بصورة شاة فهو حلال وطاهر وان كان بصورة الكلب فهو حرام ونجس والمادة واحدة واثما الحليّة والطهارة والحرمة والنجاسة فى الصورة وعلى ما ذكر يكون المقبول هو المادة والماهية هى القابل وعندنا لا يكون القابل سابقا بل اما ان يكون المقبول سابقا او يكونا متساويان يعنى ان كون المقبول سابقا عبارة عن تقدمه الذاتى وانه اصل القابل وكون القابل مسبوقا انه خلق من نفس المقبول من حيث هو هو وكونه مساوقاً

انه يظهر في الكون مع المقبول مثاله الكسر والانكسار فالكسر كالوجود و المادة والانكسار كالماهية والصورة لانها انفعال المقبول عند ايجاده الا ان المقبول اثر فعل الفاعل والقابل صفة ذلك الاثر و اذا اردت ان تعرف حقيقة كون الوجود وانه المقبول وانه السابق ذاتاً المساوق ظهوراً وتكون الماهية منه وانهما القابل وانهما المسبوقة ذاتا المساوقة ظهوراً فتأمل في الكسر والانكسار فانه المثال المطابق من كل وجه ولهذا ترى الكسر منسوباً الى الفاعل و الانكسار منسوباً الى المفعول كما قدّمنا مراراً أنّ الشيء الموجود في الخارج اذا لحظته بانه اثر فعل الصانع فهو الوجود و اذا لحظته انه هو هو فهو الماهية فافهم فهمك الله الصراط المستقيم .

قال : «و ليس تقدم الوجود على الماهية كتقدم العلة على المعلول و تقدم القابل على المقبول بل تقدم ما بالذات على ما بالعرض و ما بالحقيقة على ما بالمجاز» .

اقول : لعله اراد بالعلة هنا العلة الفاعلية او الغائية لانه ان اراد هذين فكما قال في نفس الامر اذ العلة الفاعلية متحققة في الكون قبل المعلول والمعلول بعد كونه لم يكن مركباً منها و من شيء آخر وهذا عندنا ظاهر و ان كان فيما مضى من بعض كلماته ما يشعر باستغنائه عن الماهية في كل حال و على هذه الكلمات يكون تقدمه عليها كتقدم العلة الفاعلية على معلولها وهذا التقدم انما يصح بالنسبة الى العلة الكلية او الامكانية و اما العلة الخاصة بالمعلول فهي مساوقة له في الظهور سواء كانت فاعلية ام مادية ام صورية و اما الغائية فلها حالان فبعضها متقدم و بعضها متأخر و ان اراد بالعلة العلل المنسوبة الى الماهية كالمادة والصورة فعندنا ان تقدمه عليها تقدم الماهية على الشيء بل والصورة لما قدّمنا أنّ الشيء مركب من الوجود الموصوف في الذي هو المادة والوجود الصفتي الذي هو الصورة فح تقدمه عليها على ظاهر قولنا هو تقدم المادة على الصورة لان الصورة عندنا هي الانفعال وهي الماهية الاولى فينطبق كلامه بظاهره على كلامنا و ان اختلفت الارادتان الا انه و ان انطبق في تقدم العلة

الكلية على المعلول لم ينطبق فى تقدّم القابل على المقبول إذ الامر على العكس لان القابل والمقبول عندنا متساوقان فى الظهور والمقبول متقدم بالذات وقد تقدّم الكلام فيه .

و اما قوله « بل تقدّم ما بالذات على ما بالعرض » الخ . يشير الى مذهبه بان الماهية ليست مجعولةً الا بالعرض فالجعل انما هو للوجود خاصّة وفيه شىء اما اولا فلانّ ما بالعرض خارج عن ماهيّة ما بالذات فلا يتّحد به وهو قائل بالاتحاد . و اما ثانيا فلانّ مفهوم الوجود نقيض مفهوم الماهية او مخالف له و المتغايران يجب ان يتغاير جعلاهما لان المجعول مشابه لصفة الجعل ودور الوجود على جعله على التوالى فهو مغرّب ودور الماهية على جعلها على خلاف التوالى فهى مشرّقة فكيف يوجدان بايجاد واحد كما ان ايجده الكاتب بحركة مغايرة للحركة التى يوجد بهاب لان صورته الف قائم وب صورته الف مبسوط و صورة القيام غير صورة القعود فلا يوجدان بحركة واحدة . هذا على مذهبه و اما على مذهبه فتقدّم الوجود على الماهية تقدّم ما بالذات على ما بالعرض ايضا ولكنه مجهول الاسم والبيان و بيانه ان الوجود وجد بالذات لان السرّ والفائدة ومنشأ المطلوب وهو الطاعة و امتثال الامر انما هو من الوجود لانه خير محض وهو المطلوب ولاجله صدر الايجاد كما قال تعالى لولاك لما خلقت الافلاك وقوله تعالى بك اُثيبُ و بك أعاقب . فهو المقصود بالذات و اما الماهية فليست مقصودة بالذات اذ لا خير فيها لذاتها الا انه لما جرى سبحانه حكمته بانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته (دون غيره . خ ل) للذى اراد من الدلالة عليه لم يكن للوجود الحادث استقلال بذاته فلا بد من ايجاد ضد له يستند اليه و يتقوم به لانه دعامته له ولان باجتماعهما يحصل الاختيار للمخلوق الذى به تقوم الحجة عليه وهى على طرف النقيض من الوجود ان تحرك سكنت وان قام قعدت وان فعل تركت وان اقبل ادبرت وهكذا وبالعكس فى العكس فهى ضد له عامٌ وذلك فى ذاتيهما وفى افعالهما ولا تحقق له بدونها وبالعكس فوجب فى الحكمة ايجادها لاتمام امر الوجود كما ان الطاعة التى هى ميل

الوجود و فعله لا يمكن ان تحقق الا بالتمكن من المعصية التى هى ميل الماهية و فعلها فاذا امر بالطاعة طلب الوجود من الشخص فعل ما امر به بواسطة وجهه و وزيره الذى هو العقل و طلبت الماهية من الشخص ترك ما امر به بواسطة وجهها و وزيرها الذى هو النفس الامارة فاذا فعل الشخص الطاعة المأمور بها بميل الوجود و وزيره العقل و هو قادر على الترك بميل الماهية و وزيرها النفس الامارة صحت الطاعة و لو عكس صحت المعصية و لو انه فعل الطاعة و لم يقدر على تركها لم تتحقق الطاعة او عكس و لم يقدر على تركها لم تتحقق المعصية و تم النظام و صلح التكليف و الثواب و العقاب على ثبوت التمكن (التمكن . خل) من الطاعة و المعصية للذات هما فى الظاهر الفرع و لا يتم هذا و لا يصلح الا بايجاد الشخص المكلف على هذا النمط فلهذا كان ايجاد الماهية ثانيا و بالعرض اى لانها بها يتقوم المقصود و المطلوب و لكن قوله غير قولنا فى الارادة لانه يقول وجد الوجود اولا و بالذات و الماهية ثانيا و بالعرض اى بجعل واحد و نحن نقول وجد الوجود اولا و بالذات و الماهية ثانيا و بالعرض و ليسا بجعل واحد لان اختلاف الاثار يدل على اختلاف المؤثرات بل كانا باربعة جعلات اولا جعل الوجود ثم خلق من شعاع هذا الجعل جعل الماهية ثم خلق من شعاع جعل الماهية جعل التلازم ثم خلق من شعاع جعل التلازم جعل الزام الماهية للوجود و بين ايجاد كل جعل منها بنفسه و بين الجعل الاخر الذى خلق من شعاعه سبعين عاماً . يارب عز جارك و جل ثناؤك و تقدست اسمائك و لا اله غيرك يا كريم فقد اتفق اللفظان و اختلفت الارادتان .

و اما قوله «و ما بالحقيقة على ما بالمجاز» فيمكن تصحيحه على مرادنا فان كون الوجود حقيقة للماهية لتكون تقدمه عليها من هذا القبيل مما لا اشكال فيه عندنا على الاحتمالات الثلاثة احتمال المصنف و موافقه من ان حقيقة الشئ هو الوجود كما قال فيما سبق ان حقيقة كل شئ هو وجوده الذى تترتب عليه آثاره و قال و بالحقيقة ان الموجود هو الوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة انتهى . و محصل عباراته فى هذا الكتاب مختلف فى المعنى منها ان

الوجود المحمول على الوجود والماهية بسيط او بالمعنى العام ونحن نعرف من هذا المحمول على قوله انه مجاز لذلك الموضوع الحقيقى ومنها العارض عليها فى الذهن الذى هو ظرف التحليل ومنها ما اخذه من مفهوم اللفظ الى غير ذلك والاحتمال الثانى عندنا هو ما اذا اردنا به الانفعالى الصفتى فانه مجاز للموصوفى كما تقدم والاحتمال الثالث هو ما اذا اردنا به ما منه الذى نسميه بالماهية بلحاظ انه هو فانه مجاز وحقيقته ما بلحاظ انه نور الله وانه اثر الله وقد تقدم وباعتبار هذه الاحتمالات الثلاثة يكون تقدّمه عليها تقدم ما بالحقيقة على ما بالمجاز .

قال : «سؤال - نحن قد نتصور الوجود ونشك فى كونه موجوداً ام لا فيكون له وجود زائد وكذا الكلام فى وجود الوجود ويتسلسل فلا محيص الا بان يكون الوجود اعتبارياً محضاً» .

اقول : اورد هذا السؤال الشيخ الالهى فى حكمة الاشراق وفى التلويحات بناء على أضله من الاعتبارى فان محله الذهن وهو وارء عنده واما على قولنا فلا يتوجه السؤال اصلاً اذ تصوّره يوجب ثبوته وتحققه عندنا خارجاً لأنّ ما فى الذهن لا يكون الا منتزعا من الخارجى وقد قدّمنا بيان هذا وبرهانه القطعى الوجدانى على جهة الاشارة من انك لا تقدر ان تصوّر شيئاً رأيت قبل يوم التصور الا فى مكان رؤيته وقتها بان تلتفت بمرآة خيالك الى مكان الرؤية وقتها فترى شبح الشىء المتصوّر بهيئته وصفته التى رأيت عليها فى كل زمان ومكان لا تذكره بان تصوّره الا أن ترى شبحه هناك فى تلك الهيئة فتنتقش صورته فى خيالك ولا تقدر على تصوّره بدون ذلك وهذا هو الدليل على ان جميع ذلك المتصور فى الذهن كلّ انتزاعى فمن ادعى انه اصلى فنطلب منه ان يتصوّر شيئاً رآه فى الزمان السابق من غير ان يلتفت الى مكان رؤيته ووقته فان قدر فله ان يدعى بانه غير منتزع وان لم يقدر فليعلم انه منتزع وهذا جار فى جميع الازدهان الا ما كان فى ذهن علّة الاشياء صاحب القيوية بها المسمى بامر الله واما على قول غيرنا فالسؤال متوجه لانه اذا تصوّر الوجود لا يعلم هل هذا

انتزاعى ام لا والاصل انه اصرى فاذا تصوّر الوجود فان كان موجوداً فى الخارج فلولوجود وجود و نقل الكلام الى وجوده ويتسلسل او يدور وان لم يكن موجوداً ثبت المطلوب وهو الاعتبارى وبطل المدعى الخارجى نعم هذا السؤال لا يرد على خصوص قول المصنّف لانه فى اكثر عباراته المتقدمة يمنع ان يكون للوجود وجود ذهنى يتبدل عليه وانما هو الخارجى فقط وما يحصله الذهن منه فانه عارض وهو حكاية عن الخارج فلا يرد عليه السؤال إلا أن يكون اراد برده مطلق وروده او وروده على صورة الكلام ولهذا نفى حصول الوجود فى الذهن .

قال : « جواب - حقيقة الوجود لا يحصل فى ذهن من الازهان اذ ليس الوجود امراً كلياً ووجود كل موجود هو عينه الخارجى والخارجى لا يمكن ان يكون ذهنيًا والذى يتصور من الوجود هو مفهوم عام ذهنى يقال له الوجود الانتسابى الذى يكون فى القضايا والعلم بحقيقته لا يكون الا حضوراً اشراقياً و شهوداً عينياً و به حينئذ لا يبقى الشك فى هويته . »

اقول : يقول فى جوابه أننا قد قررنا بالدليل المتقدم ان الوجود فرد خارجى متحقق والذى ينقل (ينتقل . خل) الى الذهن مفهومه العام الانتسابى العارض للمفاهيم الارتباطية للمحمولات وهو انتزاعى بخلاف المدعى فيه فإنه متحقق فى الخارج اذا طلبت حقيقته بالعلم كان اشراقياً حضورياً يعنى ان العلم به عين حصوله للعالم و وجوده له بعين وجوده لذاته فالعلم به نفس تحققه فى نفسه فهو شهودى يعنى العلم به شهود عيني على نحو ما قررناه فى رسالة العلم التى وضعناها شرحاً لمقدمة الملا محسن التى وضعها فى كيفية علم الله لابنه علم الهدى ولو اريد من السؤال القياس الاقترانى لم يلزم تخصيص التصور بالساذج ليتعدد الوسط بل يؤخذ الاعم منه ومن التصديق فلا يدخل الشك فى الوسط وانما الشك فى الاكبر من اللازم اى انا نتصور الوجود بذلك المعنى و نشك فى كونه موجوداً فلو كان موجوداً لزم ان يكون له وجود زائد عليه وهكذا ويتسلسل لكان قول المصنّف ان للوجود فرداً خارجياً هو حقيقته و



هو موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه مع ان حقيقته لا يدرك كنهها ليتصور و يكون مكتنّهاً بذهنٍ غير تامّ في الجواب اذ لا يستلزم التصديق تصوّر الموضوع بالكنه بل يكفي ادنى تمييزٍ يعيّنه ليكون الحكم على موضوع معيّن والباقي دعاوى يلزم منها المصادرة و قيل لعل المصنف حمله على الاستثنائي فيفرض حاصل السؤال ان الوجود لو كان موجوداً في نفسه لما شكّ في وجوده حين تصوّره لكن بعد تصوّره شكّ في وجوده فعلى فرض وجوديّته يجب ان يكون وجوده زائداً عليه فيتسلسل فاورد الجواب بابطال التالي في قوله حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها في ذهن من الازهان الخ . يعنى أنّه لا يمكن ان يتصور ليرتب الشك في وجوده على التّصور وانت خبير بان هذا الجواب كغيره يلزم منه المصادرة فلا يكون تامّاً لا على تقدير الاقترانى ولا الاستثنائي بل الاولى في الجواب ان يقال ان المراد من الوجود حاصل من الاشياء الخارجة قبل تصوّره اى قبل توجه الذهن الى تصوّر ما به حصولها وذلك بنفس حصولها والشك بلحاظ ثانٍ بعد التّصور مترتب عليه فالشك الناشى من التّصور المترتب عليه في حصول السبب الباعث على التّصور لا يتصور .

وقوله «و الذى يتصور من الوجود» الخ . جواب عن سؤال مقدّر حاصله ان تصوّر الوجود معلوم لنا فاجاب بانّ ما تتصورونه ليس هو الوجود المقصود الحقيقى بل هو الانتزاعى الانتسابى الذى يكون فى القضايا كما قال واعلم ان الوجود قد يراد به النسبى مثل الانسان موجود وقد يراد به الرابطى مثل الانسان يوجد كاتباً فان المنسوب هو الكتابة والوجود رابطة النسبة وقد يراد به البسيط المعبر عنه بهست فى الفارسية وقد يراد به العام الذى اشار اليه سابقا الشامل ثبوته للوجود والماهية وقد يراد به المطلق المتناول للنسبى والرابطى وغيرهما وهذا الانتسابى العام الذى ذكره بانه يكون فى القضايا كما يكون النسبى الرابطى فيها هو النسبى الرابطى او اذا كان فى القضايا والفارق بينها الاعتبار والمحمول من هذه دائر مدار الاصطلاح ومنها تنشأ الشبه (الشبهة . خ ل) فى كثير من الاعتقادات لانها قد يبنى عليها اصل يؤخذ قاعدة فى

اشياء تكون منشأ الخطأ ولولا انى لستُ بصدد هذا لذكرتُ كثيرا من ذلك وان كنتُ قد ذكرتُ شيئا فيما مضى واذكر فيما يأتى الا انه متفرق منها ان قوله فى جواب السؤال الوارد عليه هنا هذا الكلام بان حقيقة الوجود لا تحصل فى الذهن بكنهها الخ . وانما الموجود فيه هو الانتسابى يعنى ان هذا غير ما نريد وفيما تقدم فى جواب قول السائل اذا اخذ كون الوجود موجوداً انه عبارة عن نفس الوجود الخ . فى قوله ليس يوجب الاختلاف فى اطلاق مفهوم الوجود المشتق بين الجميع . يظهر لك منه ومن غيره ان محصل قوله ان الوجود الذى هو حقيقة كل موجود انه هو الله سبحانه وهو المطلق الشامل له ولغيره بصدقه وهو الفرد الخاص الخارجى الذى هو به لا بغيره وغيره به وهو البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست و هو النسبى وهو الانتسابى وهو الرابطى والحاصل يتصرف فيه بحسب المعنى فى ما يقرر بما يصدق عليه لفظ هذه الاحرف الاربعة وج ود فان عدد زبرها تسعة عشر لا تبقى ولا تذر لؤاحة للبشر عليها تسعة عشر .

و قوله «و العلم بحقيقته لا يكون الا حضورا» الخ . جواب عن سؤال مقدر وهو اذا كان الوجود لا يمكن حصوله فى الذهن باى شىء يكون به معلوما فاجاب بان العلم بحقيقة الوجود لا يكون الا حضوراً اشراقياً وشهوداً عينياً اقول جوابه هذا فى كون العلم اشراقياً الخ . صحيح الا انه ليس خاصاً بالوجود بل كل شىء حادث فالعلم به اشراقى يحصل مع حصول المعلوم وليس مغايراً له وعدم بعده وهذا الاشراق يوجد فيما وجد فيه المعلوم وله مطلقاً ان كان المعلوم صورة فالعلم بها حضورها وحصولها الذى هو ذاتها والاشراق نفس ذلك الحضور والحصول فى الذهن وان كان غير صورة ففى مكان حضوره وحصوله عند العالم اذ حضوره عنده وجوده لنفسه لا وجوده للعالم خاصة بمعنى ان وجوده للعالم مغاير لوجوده فى نفسه بل هو شىء واحد وانما نفيته كونه للعالم لثلاثتهم المغايرة وان حصوله للعالم نفس وجوده فى نفسه بمعنى الا وجود له فى نفسه وانما الموجود وجوده للعالم بناء على المغايرة كما ذكر المصنف فيما سبق من ان وجود العرض نفس حلوله فى الجوهر لا غير وراجع

ما قلنا هناك والحاصل العلم بكل شيء حضوره وحصوله في نفسه بهو هو لا حصوله في كذا ولا لكذا لان هذا غير ما هو به هو فالعلم بالصورة وجودها في نفسها وحضورها في الذهن والعلم بذى الصورة وجوده وحضوره بين يدي العالم بما هو به هو وكل هذه علوم اشراقية لها عند العالم بها تثبت بشبوتها و تنتفي بنفيها لان الشيء يثبت بنفسه وينتفي بنفيه وثبت زيد بما هو هو له علم اشراقى حضورى للعالم به وشهود عينى له به فالاشراق الحاصل للعالم والحضور هو وجود زيد وحقيقته اذ لم يحصل للعالم شيء غيره لا ظاهراً ولا باطناً اتماً هو هو حصل للعالم فحين حصل للعالم وحضر عنده فقد حصل للعالم وحضر عنده فهذا العلم الاشراقى الحصولى الحضورى فتفهّمه فانه عظيم الشأن رفيع المكان ثابت الاركان قد انحطت عن ادراكه اكثر الازهان واسألوا الله من فضله ان الله كان بكم رحيماً فانه لا ينال الا بتوفيق الله لمن اطاعه واتقاه .

وقوله «وبه ح لا يبقى الشك في هويته» يعنى انه بسبب امتناع حصوله في الازهان وعدم معرفته الا بالعلم الحضورى الاشراقى الذى هو عبارة عن وجود المعلوم فى الاعيان لا يبقى الشك فى تحقيقه وثبوته خارجاً وكل هذه الادلة غير ملزمة لان منها اقتناعى ومنها مصادرة ومنها مغالطة وليس قولى هذا تصحيحاً لقول اهل الاعتبارى فانه ليس قولاً معتبراً وانما قولى من جهة النظر فى هذه الادلة .

قال : «والأولى بهذا السؤال ان يورد الزاماً على من قال بزيادة الوجود على الماهية مستدلاً بما ذكر من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها او نغفل عنه والمعقول غير المشكوك فيه او المغفول عنه فالوجود زائد على الماهية لكن على ما حققناه فى الاصل من ان الوجود غير زائد على الماهية وليس عروضه لها عروضاً خارجياً ولا ذهنياً الا بحسب التحليل كما اشرنا اليه فانهدم الاساسان» .

اقول : ينبغى ان يكون هذا السؤال الزاماً لمن قال بزيادة الوجود على الماهية كـ بعض المشائين القائلين بزيادته على الماهية وتحقيقه خارجاً مغايراً لها

عارضاً عليها و بما اجبنا (اجبناه . خ ل) و حققناه من كون الوجود غير زائد على الوجود و لا على الماهية انهدم الاساسان اساس الايراد بهذا السؤال و اساس المورد عليهم القائلين بالزيادة او اساس القول بزيادته على الوجود و بزيادته على الماهية او اساس نفس السؤال و اساس زيادة الوجود مطلقا بقى شىء على المصنف و هو ان صحة عروضة لها بعد التحليل و صحة التحليل متفرع على انهما شيان فى الخارج و لو سلّم دعوى الاتحاد فانما هو امتزاج ظاهرى لا يستلزم الاتحاد الحقيقى اذ الاتحاد الحقيقى لا يعقل الا فى البسيط الذى لا يحلله العقل او فى الثالث الحاصل من الشئين و هو غيرهما فلا يسمى باسمهما و لا يحلله العقل الا بلحاظ ما قبل الاتحاد و هو حينئذ اثنان على ان المحلّلين فى الذهن ليسا هما المتحد فى الخارج لان المحلّلين عرضيان و الا لكان الحقيقى ذهنيا و قد تقدم هذا و امثاله فراجع .

قال : «سؤال - لو كان الوجود فى الاعيان و ليس بجوهر فيكون كيفاً لصدق تعريف الكيف عليه فيلزم مع ما مر من تقدّم الموضوع المستلزم للدور او التسلسل كون الكيف اعم الاشياء مطلقا و كون الجوهر كيفاً بالذات و كذا الكم و غيرها» .

اقول : يريد ان الوجود اذا كان فى الاعيان انه صفة للماهية و الجوهر لا يكون صفة لانها كيف الموصوف فلو كان فى الاعيان لصح ان يقع صفة و لا شىء من الجواهر يصح ان يقع صفة و قيل عليه ان اراد الحقيقى منعنا الصغرى و ان اراد الاشتقاقى منعنا الكبرى و يحتمل ارادة الحقيقى و يكون بحكم الفصل فلا (فلا يرد . خ ل) منع للصغرى و يرد على هذا ما ورد سابقاً على فرض تقدّم الموضوع الذى هو الماهية من عدم تحقق فرض التقدم فانها ان كانت موجودة بنفسها كما هو على القول به فلا تقدّم و الا فان وجدت بغير السابق بطل الفرض و بالسابق يتمتع و قد تقدّم فلا دور و لا تسلسل و قوله : يلزم على وجوده خارجا كونه كيفاً . لصدق تعريفه عليه لكونه الحال فى المتحيّز و كون الكيف اعم الاشياء لصدقه على جميع الاشياء اذ هو الوجود و كون الجوهر كيفاً بالذات و

كذا سائر المقولات وهو خلاف المعروف عندهم وقوله «وكون الجوهر كيفاً بالذات» احتراز عن كونه كيفاً بالعرض كما هو عند المصنف في ظرف التحليل وعندهم وقيل اورده صاحب الاشراق على المشائين نظراً الى ما يلزم من كلامهم من ان المجعول بالذات انما هو الوجود والماهية من حيث هي غير مجعولة ومن المعلوم انه بهذا النظر واردٌ على المصنّف فان هذا رأيه كما يأتي فيما بعد بل وروده عليه اولى لبعد قوله عن صاحب الاشراق بالنسبة الى المشائين.

قال: «جواب - الجوهر والكيف وغيرهما من المقولات من اقسام الماهية وهي معانٍ كلية تكون جنساً ونوعاً ذاتية وعرضية والحقائق الوجودية هويات عينية وذوات شخصية غير مُندرجة تحت كلى ذاتى او عرضى فالجواهر مثلاً ماهية كلية حقّها فى الوجود الخارجى ان لا تكون فى موضوع والكيف ماهية كلية حقّها فى الوجود الخارجى ان لا تقبل القسمة ولا النسبة وهكذا سائر المقولات فسقط كون الوجود جوهرًا او كيفًا او عرضًا آخر من الاعراض».

اقول: هذا جواب لقول السائل «لو كان الوجود فى الاعدان» الخ. يعنى ان الوجود غير هذه الاشياء فان الجوهر والكيف وسائر المقولات من اقسام الماهية والماهية غير الوجود لانّها بجميع اقسامها كليّات لا تمتنع من قبول الكثرة فان هذه المقولات كسائر اقسامها معانٍ ذهنية كلية تكون اجناساً وانواعاً ذاتية وعرضية وهى ذهنية لا خارجية فلا توجد الا فى افرادها على قولٍ بخلاف الحقائق الوجودية فانها متحققة فى الخارج بانفسها ولا تدخل فى شىء من الازهان الا بعوارض انتزاعية ليست من حقيقة الوجود وانما هى حكايات عن تلك الحقائق الخارجية واطّلة لها وهذه الحقائق الخارجية مصاديق لتلك المفاهيم الذهنية وهذه المصاديق هويات عينية اى حقائق (حقائق ظ) ثابتة بذواتها فى الاعدان شخصية لا تندرج تحت كلى لا ذاتى ولا عرضى بان تكون جزئية له ثم ردّ كلام السائل بقوله «و ليس بجوهر فيكون كيفاً» بان الجوهر

لا يحلّ بالموضوع ليكون كيفاً لأن حق الجوهر عدم الحلول في موضوع و لا يريد به كون الوجود جوهر الان الجوهر ماهية كلية لكنه في الخارج يكون محلاً لا حالاً بخلاف العرض و حق العرض في الخارج عدم قبوله القسمة و لا يريد ان الوجود عرض لعدم قبوله القسمة لان العرض ماهية كلية فهما متخالفان و الوجود مخالف لهما فلا يُراد من احدهما (احدهما . خ) الاخر فبهذا الاعتبار سقط حكم الملازمة في السؤال فانه وارد على غير مورده .

قال : «و قد مر ايضاً ان الوجود لا جنس له و لا فصل له و لا هو جنس و فصل و نوع لشيء و لا عرض عام و لا خاص لان هذه الامور من اقسام الكليات و ما هو من الاعراض العامة و المفهومات الشاملة هو معنى الموجودية المصدرية لا حقيقة الوجود و من قال ان الوجود عرض اراد به المفهوم العام العقلي و كونه عرضاً انه الخارج المحمول على الماهيات » .

اقول : قد مرّ ان الوجود لا جنس له و لا فصل الخ . في كلامه و قد مرّ هناك ايضاً ما يرد عليه و كذلك مرّ انه لا يكون جنساً لشيء و لا فصل الخ . و مرّ هناك الكلام عليه و قوله «و ما هو من الاعراض العامة» الى قوله «لا حقيقة الوجود» الامر كما قال هنا في هذا الا انه يخلط بعضها ببعض فيما مرّ و قد تبّهنا عليه هناك . و قوله «و من قال ان الوجود عرض» الخ . في قوله هو و اما المشاؤون فمنهم انه عرض في الخارج للماهيات الخارجية و قد صرح به لانّ من قال بان الوجود متحقق في الخارج منهم من قال بانه متحد بالماهية كالمصنف و منهم من قال انه عارض عليها كجماعة من المشائين و من المتكلمين و منهم من قال بانه معروض للماهية كالصوفيّة فليس كل من قال انه عرض اراد به المفهوم العقلي العام .

قال : «و ايضاً الوجود يخالف للاعراض لان وجودها في نفسها وجودها لموضوعها و اما الوجود فهو بعينه وجود الموضوع لا وجود عرض في الموضوع و الاعراض مفتقرة في تحققها الى الموضوع و الوجود لا يفتقر في تحققه الى موضوع بل الموضوع يفتقر في تحققه الى وجوده و الحق ان وجود

الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى ووجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى كما علمت الحال بين الماهية والوجود».

اقول هذا الكلام ليس جوابا اخر وانما هو من تمام الكلام الاول واما قوله «لان وجودها» اى الاعراض «فى نفسها وجودها لموضوعها» فقد تقدم الكلام فيه فى الاستشهادات.

وقوله «والوجود لا يفتقر فى تحققه الى موضوع» هو على ظاهره فى الجملة ليس فيه بأس لانه ليس حكمه حكم العرض واما فى نفس الامر وهو الذى يطلب منى فقد قدمنا بعض بيان هذا مفرقا منه ان الجوهر وجود موصوفى والعرض وجود صفتى. وفى كلام المصنف ما يفيد بعض ظاهر كلامنا وهو قوله «والحق ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر» الخ. وان كانت الارادتان مختلفتين وان كل شىء مكوّن فهو مركب من وجودين موصوفى نسميه بالوجود وبالمادة وصفتى نسميه بالماهية والانفعال والصورة وانه لم يخلق الله فى سائر الاكوان شيئا بسيطا حقيقيا فردا للذى اراد من الدلالة على نفسه واثبات وجوده كما قال الرضا عليه السلم لعمران الصابى وان هذا الانفعال والصورة جزء المركب فالجوهر مركب منهما اى من هذين الوجودين ونعنى بالصورة الهندسة المشتملة على جميع الشخصات من الاعمال والاقوال والاحوال والاعتقادات والانفعالات والحدود الباطنة من الاجابات لدعوة الله عز وجل ومن الاستعدادات والملكات والمعارف والعلوم والاذن والاجل والكتاب والرزق والنسب الغيبية (العينية. خل) ومن الحدود الظاهرة كالطول والعرض وغيرهما والمقدار والكم والكيف والجهة والمكان والوقت والرتبة واقسام الوضع فكل هذه وما اشبهها اجزاء المركب منها مقبول وهو الوجود وهو المادة ومنها قابل وهى هذه المذكورات وما اشبهها وكل هذه يتوقف ظهور الشىء على جميعها فى عالم الاعيان وان تقدم المقبول فى الذات على القابل واما فى الظهور فكلها شرط لكلها. هذا فى

الجوهر واما فى العرض فحكمه حكم الجوهر فى كل ما ذكر ويزيد على الجوهر سبق وجود الجوهر ولو فى الاعتبار فى بعض الموجودات الا انها فى العرض بنسبة عرضيته كما انها فى الجوهر بنسبة جوهريته فقد تساوى فى باطن الصنع على حد واحد ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر (خاسئا) وهو حسير .

وقوله «و الحق ان وجود الجوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى» الخ . صحيح الا ان المراد الواقع غير ما اراد به فان الواقع ان وجود الجوهر هو ما به الجوهر وهو مركب من وجود هو وجود موصوفى وهو المادة اعنى الحصة الخاصة به اى من جنسه ومن وجود صفتي وهو الصورة اعنى الحصة الخاصة به اى فصله او حصة منه اذا كان المركب شخصيا مفردا و بنحوه بنسبة المركب اذا كان عرضا كما ذكرنا لانه موجود مثل الجوهر الا ان نسبتة من الجوهر نسبة الواحد من السبعين لوقوعه منه فى الرتبة الثانية من الجوهر لانه صفته فالوجود فى كل شىء ما به تحققه وهو لا شك انه المادة والصورة اذ ليس شىء غيرهما يتوقف تحققه عليه غيرهما وراجع ما ذكر سابقا والمادة والصورة فى الجوهر ظاهرا و ربما خفيا فى العرض ومن اجل ذلك قيل فيه ان حقيقة وجود العرض حلوه فى الجوهر وقد بينا بطلانه فيما سبق لان الذى قام عليه الدليل ان كل نوع من انواع الخلائق من المعانى والاعيان والجواهر والاعراض وكل شىء صخ ان يعلم ويعلم مما يمكن ان يعبر عن معناه فانه مخلوق خلقه الله لا من شىء ليس بمحدث وكل محدث خلقه الله فله مادة بنسبة تحققه من مقام الصنع فمادة كل شىء من نوعه فمادة الجوهر جوهرية موصوفية استقلالية ومادة العرض عرضية صفتية غير مستقلة فى القيام بنفسها لانه صفة ومادته من نوع الصفات .

وقوله «كما علمت الحال بين الماهية والوجود» يريد ان قولنا ان وجود العرض عرض الخ . اى ان وجوده عارض لوجود الجوهر كما انه عارض للجوهر وذلك مثل نسبة وجود الماهية بالنسبة الى وجود الوجود يعنى ان



وجودها عارض على وجوده وهذا كلام بقولنا صحيح واما بقوله فهو غلط لانه يريد ان الماهية لا وجود لها اصلاً وليست مجعولة الا بتبعية جعل الوجود انه جعل واحد كان به الوجود وكانت به الماهية لا بجعل عارض لجعل الوجود فهي لذاتها لم تشم رائحة الوجود وهذا غلط فاحش لان المصنّف مركب من وجود و ماهية فوجوده متحقّق واما ماهيته عنده فليست بشيء الا في ظرف التحليل عند الاعتبار فعلى هذا هو وجود وليس له انية لان الماهية هي الانية و ما في الذهن انما هو اعتبارى و لو فرض انّ ما فيه حقيقة الشئ فانّها مجردة عن العوارض الخارجية اذ الفارق عنده بين الذهني والخارجي هو ان الذهني لا ترتب عليه الاحكام والاثار الخارجية وقد قرروا ان الوجود خير محض فلا تصدر عنه المعاصي ولا شئ من المكاره وان تلك الشرور والمعاصي من اثار الماهية وميولاتها فاذن المصنّف لا يصدر عنه شئ من المعاصي والهفوات لانه في الخارج وجود بحث والوجود كله خير محض ولو كان هذا حقاً كما قال بامثال هذه الاوهام واما عندنا فلها جعل خاص بها غير جعل الوجود الا ان ما به جعلت عرض لما به جعل مثل قولنا في وجود العرض فانه وجود عارض على وجود الجوهر كما ان الجوهر معروض عليه وهذا معنى قولهم ان الوجود اولاً وبالذات اى جعل ابتداء و الماهية ثانياً والعرض اى جعلت لاجل تقوّم الوجود لان الوجود لا يتقوم بدون الماهية ومثال الثانى والعرض انى اشترى الفرس بمائة دينار بايجاب من مالكة الاول وقبول منى فاشترى لها اولاً وبالذات لحاجتى الى الركوب ثم انها تحتاج الى الجل فاشترته بدينار بايجاب من مالكة الاول وقبول منى مثل عقد بيع الفرس الا انى لا حاجة لى به لولا الفرس فاشترى للجل ثانياً والعرض ولا فرق بين المشترين وكذلك ايجاد الوجود هو محبوب لذاته الا انه لا يقدر على الاستقلال فى الظهور بدون الماهية فجعلت ليتقوم بها فى الظهور وهى متحققة فى الخارج معادلة للوجود فمنه تصدر الطاعات وبه يفعلها المكلف ويترك المعاصي ومنها تصدر المعاصي وبها يفعلها المكلف ويترك الطاعات والشئ مركب منهما وهما متميزتان

(تممايزان .خل) في تمازجهما كالظلمة الممازجة لنور السراج الا انه كلما قرب من السراج ضعفت ورقّت وكلما بعدت منه قويت وكثفت بعكس نور السراج فكذلك الوجود في الشخص كلما قرب من فعل الله قوى واشتدّ وكلما بعد ضعف ورقّ والماهية بالعكس وهذا معنى قولنا ان كلامه على معنى ما نريد صحيح لا على ما يريده واصل كلامه هذا رفع لما يتوهم من قوله ان الوجود لا جنس له ولا فصل وهو ليس بجنس لغيره ولا فصل انه عرض ليس بجوهر فابان باننا لا نريد بذلك نفى جوهريته وانما نريد اصالته وبساطته وعمومه مع تشخصه .

قال : «سؤال - اذا كان الوجود موجوداً للماهية فله نسبة اليها وللنسبة ايضا وجود و حينئذٍ فلو جود النسبة نسبة الى نسبته وهكذا الكلام فى وجود نسبة النسبة فيتسلسل» .

اقول : هذا السؤال اورده الشيخ الالهى فى حكمة الاشراق على المشائين وفيه الزام لهم على رأيهم بالتسلسل الا ان يلتجئوا الى ان ما سوى النسبة من الاشياء تلزمه حصول النسبة خارجاً والّا لم يكن بين الاشياء الخارجية نسبة لو اريد منها ذهنيها لعدم ترتب الاثار على الامور الذهنية فى الخارج لكن النسبة نفسها لا يلزم لنسبتها نسبة لانها بذاتها كافية عن اعتبار نسبة زائدة على نفسها وهذا الالتجاء فى الحقيقة قوى فبهذا الاعتبار لا يرد عليهم السؤال والمصنف فرض وروده على قوله من جهة انه يرى ان النسبة لا توجد بنفسها فاذا تسلسلت لزم التسلسل فى الوجود .

فاجاب عنه بقوله : «جواب - ما مر من الكلام يكفى لاندفاعه اذ الوجود عين الماهية خارجاً وغيرها فى الذهن فلا نسبة بينهما الا بحسب الاعتبار وعند الاعتبار يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات وغيرها بحسب الاعتبار ومثل هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلى وستعلم كيفية الارتباط بينهما عند التحليل» .

اقول : ما مر من الكلام يكفى لاندفاع قول المصنّف لان رده انما هو بما

لم يسلّمه الخصم فهو يؤول الى المصادرة. اعلم ان الحكيم المسدّد الملاّ احمد فى تعليقاته على هذا الكتاب نقل ما اورده المحقق اللاهجى هنا ورده وانا احببت نقل كلامهما لغرضٍ وربّما اذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بكلامهما:

قال نقل مقال ودفع اشكال - اعلم ان الفاضل المحقق اللاهجى قد اورد ههنا اشكالاّ وزعم انه من اعظم الاشكالات فقال فى كتابه المسمى بشوارق الالهام: قد صرّح كافتهم بان الوجود ليس الانفس تحقّق الماهيّة لا ما به تحقّق الماهية ومذهب قاطبتهم ان التحقّق مفهوم واحد بديهى التصرّور فلو كان للوجود فرد يجب ان يكون هو ايضا نفس تحقّق الماهيّة المخصوصة لا ما به تحقّق الماهيّة المخصوصة وكلما نفرض محققاً لا يمكن ان يكون له خصوصية فى نفس التحقّق فان معنى التّحقّق واحد فى جميع التحقّقات ولا يمكن ان يتخصّص الاّ بان يكون تحقّق هذا وتحقّق ذاك وهذا تخصّيصٌ حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو يتحقّق بذلك التحقّق وهذا هو معنى الحصّة فليس للوجود الاّ حصص متكررة بالاضافة الى الماهيات المتكررة وهذه الحصص لَيْسَتْ الاّ نفس مفهوم التّحقّق مع قيد الاضافة الى الماهية. انتهى كلامه رفع مقامه. وحاصل الاشكال ان هذه الطائفة يقولون بان الوجودات حقائق متخالفة متكررة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة ويقولون ان المطلق والحصّة خارجان عن تلك الوجودات فهناك امور ثلاثة مفهوم الوجود و حصصه المتعيّنة باضافته الى الماهيات والوجودات الخاصّة المتخالفة ونسبة الاول الى الثانى نسبة الذاتى الى ذى الذاتى فان الوجود المطلق داخل فى حصصه والحصص هى ذلك المفهوم مع قيد الاضافة ولكن هما خارجان عن الوجودات الخاصّة عرضيّان بالنسبة اليهما كما مر سابقا والحال انه يلزم عليهم بناء على ما اعترفوا به من تلك المقدمات ان لا يكون الوجودات الخاصّة الاّ الحصص فيلزم مخالفة جميع ما نقل عنهم وبالجمله على ما قال يلزم عليهم ان يكونوا قائلين بالمتناقضين هذا هو الاشكال ونقول فى دفعه انّ الوجود الذى ليس الاّ نفس التحقّق لا ما به تحقّق الماهيّة هو مفهوم الوجود العام البديهى الذى هو من ثوانى المعقولات بالمعنى

الاعم والفرد الذى قالوا به هو ما تتحقق به الماهية لا بانه امر ينضم الى الماهية فتصير موجودة بان يكون صفة موجودة فى الخارج منضمة الى الماهية فيه كالحال فى السواد بالقياس الى الجسم فانه باطل ضرورة بل بان الوجود بذاته موجود و الماهية متحدة به و موجودة بنفسه لا بغيره كما مرَّ وَهُوَ كما انه فرد لما تتحقق به الماهية فرد للتحقق ايضاً بمعنى انه ينتزع من حاق ذاته ولهذا يحمل عليه فلا اشكال اصلاً. هذا انتهى كلامه فى تعليقاته.

واقول اما قول المحقق اللاهجي فى تصريح كافتهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق الماهية . فليس بصحيح لتصريح اكثرهم بغير ذلك على وجوه متعدّدة نعم بعض اطلاقاتهم يراد منه ذلك و اما ان مذهب قاطبتهم بان التحقق مفهوم واحد بديهى التصوّر فصحيح و توجيه الاشكال مبنى على تسليم انهم لا يعنون بالوجود الا التحقق وهو غير ثابت بل المعروف من اطلاقهم انهم يطلقون الوجود و يريدون به مرة التحقق و تارة المعنى العام و تارة البسيط و تارة المطلق و تارة الفرد و تارة الحصة الى غير ذلك و اما توجيه صاحب التعليقات للاشكال بان هذه الطائفة يقولون بان الوجودات حقائق متخالفة متكررة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة فالنقل عنهم صحيح و معناهم باطل فإنّ الادلة النقلية و العقلية تفيد على جهة القطع بان تلك الوجودات انما تعددت و تمايزت بما لحقها من الاضافات بل لم تتحقق الا بذلك و ان الحصة داخله فيها و اما المطلق فاذا أُريدَ به المفهوم كان عارِضاً و إنّ اريد به المصداق على قول بعضهم فهو داخل و ستعرف تفصيل ذلك من خلال كلامنا فى هذا الشرح إنّ شاء الله تعالى و فيما مضى اشارة الى بعض ذلك و اما ان الوجود المطلق داخل فى حصصه و الحصص هى ذلك المفهوم مع قيد الاضافة فالحق فيه ما ذكرنا . و قوله يلزمهم بناء على ما اعترفوا به من تلك المقدمات الا تكون الوجودات الخاصة الا الحصص . فالحق فيه انّ الحصص موجودات فى الخارج بقوا بلها و مشخصاتها و هى حصص اجزاء لا حصص جزئيات لانها من كلّ لا (من . خل) كلّى و قد قدمنا الاشارة الى بعض بيان هذه . و قوله و نقول فى دفعه الى قوله

بالمعنى الاعم صحيح. وكذا قوله والفرد الذى قالوا به هو ما تتحقق به الماهية على ظاهره واما ما فى نفس الامر فقد قدّمنا ان الوجود والماهية هو الموجود الخارجى باعتبارين. وقوله لا بانه امر ينضم الخ. المعروف من كثير (من خ.ل) عباراتهم انه امر ينضم الى الماهية كقول المشائين الا من يقول باتّحاده معها فى الخارج. وقوله بان يكون صفة موجودة فى الخارج كما يقوله بعض المشائين ردّ بغير دليل. وقوله بل بان الوجود بذاته موجود والماهية متحدة به وموجودة بنفسه لا بغيره. قد تقدّم الكلام عليه فانّها دعاوى من غير دليل وان الوجود هو المادة المطلقة واما انه شىء غير المادة والصورة وهو اصل الشىء وكلّ الشىء فان قيل بانه صفة عارضة لماهية الشىء وحقيقته فهذا كلام معقول الا انه لا يكون اصلاً للشىء ولا كلّ الشىء بل كما قال بعض المشائين وان قيل بل هو الاصل وكلّ الشىء وهو غير المادة والصورة فشىء ليس بمعقول لا للمدّعين ولا لغيرهم بل لو سئلوا عنه اجابوا بانه لا تدركه العقول والحاصل ان الخصم لا يسلم لهم ولهذا قال بعض بانه صفة وجودية واخرون انه صفة اعتبارية ذهنية وغير ذلك والسبب فى ذلك انهم كلّما طلبوا لم يجدوا غير امر اعتبار (اعتباري. خ.ل) او مصدرى والدليل على هذه الحيرات مثل قول صاحب التعليقات ولهذا يحمل عليه لان ادلتهم صناعية مرجعها الى مدلولات الالفاظ بدلالاتها اللفظية والمفاهيم وصناعة ترتيب الكلام وكلّها لا تغنى من الحق شيئاً مثل ما اورد بعض المتأخرين على قول الحكماء ان ماهية الواجب لذاته هي الوجود المجرد اسئلة الاول ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون مقتضياً لمقارنة ماهية او لا يكون فان كان الاول لزم ان يكون وجود الواجب لذاته مقارناً لماهية وقد مر بطلانه وان كان الثانى لزم ان يكون وجود الممكن غير مقارن لماهية وهو محال وان لم يكن الوجود مقتضياً لاحدهما فيكون كل واحد منهما محتاجاً الى سبب فيحتاج تجرّد الوجود الواجب الى سبب وكل محتاج الى سبب ممكن فالوجود الواجب لذاته ممكن لذاته هف. والثانى والثالث بهذا النمط فتأمل قولهم ان كان الوجود مقتضياً لمقارنة لزم ان يكون الواجب

كذا وان لم يكن مقتضياً لزم ان يكون الممكن كذا فهل هذا الا ان الوجود حقيقة واحدة للواجب والممكن والحاصل ادلتهم او هن من بيت العنكبوت .

قال : «المشعر الخامس - فى كيفية اتّصاف الماهية بالوجود . ولعلك تعود وتقول لو كانت للوجود افراد فى الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت فردٍ منه للماهية فرعاً على ثبوتها بناء على القاعدة المشهورة فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما مر فاعلم انه لا خصوصية لورود هذا الكلام على عينية الوجود بل وروده على انتزاعية الوجود اشكل لان الوجود عين الماهية على تقدير العينية فلم يكن بينهما اتّصاف بالحقيقة وغيرها على هذا التقدير فيكون وصفاً لها» .

اقول : يريد بكيفية اتّصاف الماهية بالوجود بيان ما اتّصفت به من الوجود او بيان ما يريد من قولنا بذلك ولعل الاول اوفق بمراد المصنّف فصوّر سائلاً عن بيان ذلك على سبيل المعارضة والمنع يقول لم جوّزتم اتّصافها بالوجود وذلك يستلزم تحقّقها قبله (قبل . خل) الوجود او قبل الاتّصاف والاول هو المراد و«لو كانت للوجود افراد فى الماهيات سوى الحصص» الخ . يعنى انّ الثابت من مفهوم الوجود والمحصّل منه انّما هو الحصص التى تتعيّن كل حصّة بما اضيفت اليه واما ان له افراداً متعيّنة بذاتها من دون قيد الاضافة فلا ولو ثبت فردٌ منها لماهية لكان ثبوته فرعاً على ثبوتها كما هو مقرر فى القاعدة المشهورة من ان ثبوت شىء لشىء فرع على ثبوت ذلك الشىء الذى ثبت له الشىء فتكون ثابتة قبله ولا ثبوت لها بدونه فيكون (فلا يكون . خل) لها ثبوت قبل ثبوتها كما مرّ و يلزم التسلسل او ثبوت الشىء قبل نفسه ثم انّ المصنّف اتى بالجواب مضمناً و صريحاً فالمضمن فى الزامهم بان هذا السؤال ليس وارداً على خصوص قولنا من كون الوجود عين الماهية خارجاً بل يرد عليكم على قولكم بالانتزاعى لانه على قولنا بالعينية يكون اتّصافها بالانتزاعى العقلى بعد وجودها وتحقّقها بالحقيقى قبل الاتّصاف واذا اتّصفت به ح فهى موجودة بالحقيقى ولا يلزم تقديم الشىء على نفسه بخلاف قولكم بالاعتبارى فانه غيرها و به تتحقق عندكم فاتّصافها به

يلزم منه تقدّم وجودها على وجودها فالامر عليكم هنا اشكل فما تجيبونا به فهو جواباً لكم وهو قوله لان الوجود عين الماهية يعنى عندنا فلم يكن بينهما اتّصافٌ بالحقيقة وهو غيرها فى التحليل العقلى فتتّصف به بعد تحققها بالحقيقى وانما يشكل كيفية الاتصاف على فرض المغايرة لان (اتصاف . خل) الماهية بالوجود يعنى به التحقق على تقدير ان يراد به الكون المصدري فان تقدمها عليه بحسب مطلق الكون والحصول على مطلق الكون والحصول اذ يلزم منه تقدّم كونها على كونها.

فلذا قال: «فيشكل كيفية الاتصاف بها لان اتصاف الماهية بالوجود على تقدير ان يراد به الكون المصدري مصداقها نفس حصول الماهية والماهية باى اعتبار أُخذت كان لها كون مصدري فلا يتصوّر تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون بخلاف ما اذا كان الوجود امراً حقيقياً وللماهية تحصّلاً عقلياً غير وجودها».

اقول: يعنى انه يشكل عليهم كيفية الاتصاف لان اتّصافها بالوجود على تقدير ان يراد به الكون المصدري مصداقها اى مصداق ذلك الاتصاف نفس حصولها لانكم اذا لم تريدوا به الكون المصدري لا متّاص لكم عن الحقيقى اذ المراد اما ما به الاتصاف او ما به التحقق فاذا اردتم المعنى المصدري باى اعتبار اخذت الماهية ذهنية او خارجيّة كان لها كون مصدري وح لا يتصوّر تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون بخلاف ما اذا كان الوجود امراً حقيقياً وللماهية تحصّل عقلي غير وجودها فلا يلزم تقدم الشىء على نفسه لان ما به التحقق غير ما به الاتصاف وهذا هو الجواب المضمّن للالزام اى قوله ضمنا فجوابكم لنا بما الزمناكم بسؤالكم جوابنا لكم عما اوردم علينا.

قال: «لكن التحقيق بالتحقيق ان الوجود سواء كان عينياً او عقلياً نفس ثبوت الماهية ووجودها لا ثبوت شىء او وجوده لها وبين المعنيين فرق واضح والذى تجرى فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت شىء لشىء لا ثبوت شىء فى نفسه فقولنا زيد موجود كقولنا زيد زيد فلا تجرى فيه قاعدة الفرعية».

اقول: هذا هو الجواب الصريح وهو ان القاعدة المشهورة لا يدخل حكم الوجود فيها لانها انما تتناول ما كان فيه تغاير والوجود مع الماهية فى الخارج شىء واحد فلا يدخل تحت القاعدة المشهورة واعلم ان المصنّف قد اثبت فى عنوان كلامه هذا كون الوجود صفة فقال: المشعر الخامس فى كيفية اتصاف الماهية بالوجود. وكذا فى توجيه الاشكال على الخصم وليس على وجه الحكاية بل ظاهر كلامه ذلك على تقدير ارادة الكون المصدري وكذا فى حكم التحليل الذهني فانه قد اثبت لها وجوداً ما قبل الحمل الذهني كما اشار اليه فيما سبق وكذلك قوله فى هذا المشعر و للماهية تحصيل عقلى غير وجودها على ما عندنا و هنا فى هذا الجواب الذى عناه بقوله «الحقيق بالتحقيق» نفى ذلك بعبارة لا تدل عندنا دلالة قطعية وان كان لا يريد الا القطع بقوله «ان الوجود سواء كان عينيا او عقليا نفس ثبوت الماهية و وجودها» وهذا لا اشكال فيه عند الخصم فان الخصم ايضا يقول ان الوجود نفس ثبوت الماهية والمصنّف يريد الاتحاد لانه يريد انه هو كونها وتحققها اى هو هى لانه اذا اعتبر لها مفهوماً مغايراً لمفهوم ثبوتها كان عارضاً لها فى الخارج كما هو عارض لها فى الذهن والخصم لا يفيد قوله ثبوتها نصاً (ظ) فى الاتحاد وهذا فى الحقيقة لا يفيد لفظاً والذى يفيد ان يقول ان الوجود هو الماهية لا ان يقول هو نفس ثبوتها فانهم يقولون ان ثبوتها غيرها وهو محمول عليها و صفة لها فرجع جوابه اعترافاً لانه اذا ثبت كونه صفة كان ثبوتها فرعاً على ثبوت الموصوف وهذا ظاهر وان كان لا يريد الا الاتحاد ليتم له المراد.

وقوله «لا ثبوت شىء لشىء» على ظاهره ان الوجود اذا كان هو ثبوتها كان ثابتاً مغايراً لها نعم مثل هذا التدقيق فى العبارة يتسامحون فيه واكثر ما يقع مثل ذلك غفلة لا تسامحا والدليل على ان هذا وقع منه غفلة قوله «والذى تجرى فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت شىء لشىء لا ثبوت شىء فى نفسه» فان المطابق لثبوت شىء فى نفسه ان يقول ان الوجود نفس الماهية ولا شك ان الوجود ليس هو الماهية قطعاً وانما ادعى الاتحاد لعدم الوقوف على الفارق فى



الخارج ولما يلزمه من الالتزامات التي لا يتخلّص منها على زعمه إلا بالاتّحاد وقد ذكرنا مراراً ونذكرانه مغاير لها في الخارج باختلاف اثار الشيء الواحد الطبيعية اختلافاً بالتضاد ولا يحصل ذلك بالاتّحاد والحاصل مراده ان ما يدخل تحت تلك القاعدة هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه واعترض على المصنف بان قولك الماهية موجودة قضية ولا بد لكل قضية من نسبة فيدخل تحت القاعدة واجاب في رسالته الموضوع لبيان كيفية اتصاف الماهية بالوجود بان ذلك بحسب تفصيل اجزاء القضية واعتبارات الاطراف بحسب المفهوم لا بحسب مفاد الحكم ومصدق القضية فانه اذا قيل زيد زيد فهو من حيث مفهوم القضية وانه حكم بين امرين لا بد له من اعتبار اجزاء ثلاثة هي الطرفان والرابطة وليس الكلام فيه انما الكلام فيما يدخل في مصداق الحكم فبعض الاحكام مما ليس يتحقق فيه الا ذات الموضوع فقط كقولنا زيد زيد و زيد حيوان لان الطرفين فيهما شيء واحد بالذات ماهية ووجوداً او وجوداً فقط ومن هذا القليل زيد موجود فان مصداقه ماهية الموضوع ووجوده لا غير والمحمول اذا كان نفس الوجود فلا حاجة الى رابطة اخرى لان جهة الاتحاد والربط هو الوجود ليس الا و اذا حمل غير الوجود على موضوع احتيج الى وجود يقع به الرابط ما بينهما واما اذا حمل الوجود فلا حاجة الى وجود اخر يصير رابطة بينهما انتهى . و اقول انّ هذا الجواب و بيان وجه الاتحاد بين الوجود و نفسه فهي صحيح لا اشكال فيه الا ان تعليله ينقض تقريره في قوله : كقولنا زيد زيد و زيد حيوان لان الطرفين فيهما شيء . فان كلامه في هذا المثال صحيح ولكنه في الوجود و الماهية ليس بصحيح لان الوجود ليس هو الماهية لان الوجود وجه الشيء من ربه واعتباره من جهة صانعيته و الماهية وجه الشيء من جهة نفسه وهويته اذ لو كان هو الماهية لكان موجوداً بغيره كالماهية و الا كانت بنفسها لا بالوجود على ان الماهية لو صدقت على الوجود فان كان صدقاً صناعياً كما هي عادتهم لم تتحد به في نفس الامر وان كان حقيقياً لم يكن عارضاً في الذهن كما انه لا يمكن في قولك زيد زيد ان يعرض المحمول

للموضوع فى الذهن الّا باعتبار عوارض خارجة كما تصوّر مثلاً ان زيداً المسؤول عنه او المخبر به هو زيد المعلوم او بالعكس يعنى باعتبار امرٍ خارج تلحقه بالموضوع او المحمول لاجل صحة الحمل فى الصورة وهو فى الحقيقة عروض اعتبار وصف لموصوف لا نفس الذات فتفهم الكلام ولا تكتفى بمجرد العبارة.

واعلم ان هذه القاعدة المشهورة انما قررت فيما يعتبر فيه التغير بالحقيقة ولو عرض عليها ما تغايره بالاعتبار لم يدخل تحتها الّا بجهة التغير الاعتبارى الذى هو منشأ للتغير وليس لك مع الانصاف اذا ادعى الخصم دخول ما تغاير بالاعتبار تحتها أن تعارضه بالاتحاد يعنى مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار مثل كون الوجود موجوداً بنفسه فانه فى الحقيقة ليس شيئاً غير نفسه فاذا ادعى الخصم الدخول باعتبار مفهوم الحمل فان الوجود موجود تعارضه بجهة عدم المغايرة فانه وجد بنفسه ولا نريد بالحمل الا هذا المعنى ولو انه ادعى الاتحاد ليخرج عن القاعدة عارضته باعتبار المغايرة لان هذه الطريقة لا يحقق بها العلم واما يحقق بها الجهل فان هذه طريقة المغالبة وليس كل قاعدة صحيحة ولا كل من اعتبر بها العلم مقتضياً فان العلماء اى المسمّين بالعلم على اربعة اصناف صنف اذا اوردت عليه المسألة انكرها لغرض نفسانى وهذا لا يكاد يصيب الحق وصنف ليس هكذا ولكنه انسى من تلك المسألة بخلاف ما اوردت عليه ولا تقدر نفسه على مفارقة ما انست به فيتكلّف الرّدّ وهذا كالاول وصنف ليس كالاولين ولكنه يزّنها بما عنده من القاعدة فما وافق قاعدته قبله وما لم يوافق لم يقبله وهذا كالاولين اذ لعلّ الغلط فى قاعدته او فى تفريعه عليها وصنف اذا اوردت عليه الكلام تفهّمه مع قطع النظر عما تمسك به الاولون واما يريد معرفة الامر فى نفسه وهذا لا يكاد يخطئ الصواب لانه قد احسن النظر وجاهد نفسه لله وفى الله والله سبحانه مؤيده والذين جاهدوا فىنا لنهديهم سبلنا وان الله لمع المحسنين ومن وصيتى لك انك اذا سمعت من الاخر الكلام بما هو خلاف ما عندك او الاعتراض عليك فتفهم ما يقول واياك ان تكون حين كلامه

مشتغلاً في نفسك بإعدادِ الجوابِ أو النقض فتكون قد اشتغلتَ عن فهمِ كلامه لان استعدادك لمعارضته حجاب لك يمنعك من فهم كلامه و من التوفيق لاصابة الحق فان العلم ليس بكثرة التعلم و انما هو نور يقذفه الله في قلب مَنْ يشاء فينفسح فيشاهد الغيب و ينشرح فيحتمل البلاء كما روى عنه صلى الله عليه و اله قيل و هل لذلك من علامة قال (ص) التجافى عن دار الغرور و الانابة الى دار الخلود و الاستعداد للموت قبل نزوله هـ، و هذه القاعدة المشار اليها ليست جارية على حقيقة نفس الامر و اتمها هي مبنية على ما يفهم من صناعة المحمولات و الموضوعات و على ان الامور الاعتبارية ليست شيئاً متحققاً و على اصلاحات (اصطلاحات بخل) و ترتيبات لا يفيد من تعلمها شيئاً من النور انما تفيده قوة الجدل و المطارحات الكلام و سهولة التعبير و امثال ذلك مما ليس لها في شيء من الحق تعلق و لا ارتباط و لكن رسول الله صلى الله عليه و اله قال لسراقة بن مالك اعملوا فكل ميسر لما خلق له و كلُّ عاملٌ بعمله فقول المصنف «فلا تجرى فيه قاعدة الفرعية» لان تجرى فيه قاعدة الاصلية ايضاً فان ثبوت زيد لزيد هو ثبوت زيد و ثبوت الوجود لزيد هو ثبوت زيد و ثبوت الوجود للماهية ليس هو ثبوت الماهية يعنى ليس هو الماهية لان غير الماهية لا يكون عينها بوجه واحد بوجه من الوجوه الا باعتبار اخر بان تقول هذا الشيء هو الوجود باعتبار كونه اثر فعل الله سبحانه و هو الماهية باعتبار هويته في نفسه و انيته فقول امير المؤمنين صلوات الله عليه من عرف نفسه فقد عرف ربه . للنفس المذكور لحاظان فان لحظت انها هي هي فمن عرفها لم يعرف ربّه فان زيدا اذا عرف انه هو لو عرف بهذا ربّه كان المعنى انه عرف ربه بنفسه و هذا كفر صريح و ان لحظت انها اثر فعل الله و نور الله عرف ربّه فان معرفة الاثر دالة على وجود المؤثر و النور دال على المنير و مثال اخر لهذا اوضح اذا نظر الى الرمح مثلاً ان لحظت كونه طويلاً لم تعرف به الله لان الله سبحانه لا يعرف بالطول و ان لحظت انه اثر فعل الله سبحانه عرفت الله به لانه اثر و الاثر يدل على المؤثر و اما كون الوجود هو الماهية بلحاظ واحد فهو ظاهر الفساد صا

عن طريق الرشاد فافهم هذا الكلام المكرر المردّد.

قال: «والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة وقعوا فيما وقعوا من الاضطراب و تشعبوا في الابواب فتارة خصّوا القاعدة الكلية القائلة بالفرعية بما سوى صفة الوجود وتارة هربوا عنها وانتقلوا الى الاستلزام بدل الفرعية وتارة انكروا ثبوت الوجود اصلاً ولا وصفاً ولا عيناً قائلين انه اعتبار مجرد الوهم الكاذب واختراعه لان مناط صدق المشتق اتحاده مع الشيء لقيام مبدأ الاشتقاق لان مفهوم المشتق كالكتاب والابيض امر بسيط يعبر عنه بالفارسية بدير وسفيد فكون الشيء موجوداً عبارة عن اتحاده مع مفهوم الوجود لقيام الوجود به قياماً حقيقياً او انتزاعياً ولا يحتاج الى وجود اصلاً».

اقول: قوله «و تشعبوا» يعنى قالوا اقوالاً مختلفة لاجل غفلتهم عن الفرق بين ما هو متحد الذات (بالذات.خل) والمتغير كما تقدم فتارة خصّوا القاعدة اعنى ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت ما له الثبوت فلمّا وجدوا ان الوجود متحد بالماهية خصوصاً بما سوى الوجود فانه لا تكون هذه صفته وتارة هربوا عن ذلك والتجأوا الى الاستلزام اى بان ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت ما له الثبوت يعنى يكون اتصاف الماهية بالوجود مستلزم (مستلزم ما.خل) لحصولها والّا لم يحسن الثبوت لغير ثابت زعماً منهم انهم التجأوا الى ركن وثيق وعندنا لو ارادوا المساواة لصح قولهم كما فى معنى الكسر والانكسار وتارة انكروا ثبوت الوجود اصلاً ولا وصفاً ولا عيناً تمسكاً بالقاعدة بانه لو كان موجوداً لوجب دخوله تحتها ولو كان كذلك لزم ما تقدم من التسلسل او توقف الشيء على نفسه قائلين انه مجرد اعتبار الوهم الكاذب واختراعه واعتبار الذهن اذا لم يطابق نفس الامر كان كاذباً واختراعه لانه لو كان انتزاعياً كان اصله الخارجى ثابتاً ولو كان عينياً كان له مصداق غير عارض ولا معروض او عارض فيلزم المحذور المتقدم فى اسئلة او معروض فيخالف ذهنيته وعلّوا العدم بان صدق المشتق كالابيض والكتاب على الشيء اتحاده به فليس الا الشيء لقيام البياض والكتابة بالشيء فان مفهوم الكتاب والابيض المعبر عنه بدير وسفيد

امر بسيط فليس مناط صدقه قيامه بالشئ بل اتحاده فكون الشئ موجودا عبارة عن اتحاده مع مفهوم الوجود لا قيام الوجود بذلك الشئ ليكون الوجود شيئاً مغايراً لذلك الشئ بل ليس قائماً لا قياماً حقيقياً ولا انتزاعياً فان الشئ بنفسه قائم في الالعيان ولا يحتاج الى وجود اصلاً نعم هو اعتبارى ذهنى اى نعتبر وجود الشئ خارجاً في الذهن هذا ظاهر ما حكاه المصنف عن هذا من قوله او لازم قوله واعلم ان ما اشار اليه هذا القائل كله خطأ على مراده و مراد خصمه و اما على مرادنا ففيه صواب وفيه خطأ فاما قوله ان صدق المشتق هو اتحاده فليس بصحيح فاين الصفة الخارجة من الذات بل صدقه قيام مبدئه بالشئ و اما ان كونه موجودا عبارة عن اتحاده به فصحيح على معنى ما ذكرنا سابقا من ان الوجود الحقيقى عبارة عن المادة المطلقة وهى باعتبار حقيقة مصداقه على قسمين موصوف و صفة فالمواد وجود موصوفى والاعراض والصور والنسب و مبادئ المشتقات والمفاهيم والكليات والمعقولات الثانية والانفعالات والاوزاع والالجال والامكانات والامور الاعتباريات والانتزاعيات وما اشبه ذلك كلها وجودات صفاتية والكل موجود بالوجود الخارجى<sup>١</sup> و ماهيات كل الاشياء موجودات فى الخارج وهى الاشياء انفسها باعتبار هويتها و آتيتها و كنهها من حيث هى و يدخل فى لحاظ مسمى الوجود كل ما سوى الله من حيث كونه اثر فعلة و يدخل فى مسمى الماهية كل ما سوى الله من حيث هو هو و قول امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه . اراد بها النفس التى هى اثر لفعل الله تعالى وهى الوجود لا نفسه التى هى من حيث نفسه فان الله لا يعرف بها ولا نريد ان من عرف وجوده عرف ربه لان الوجود ليس مقولاً على الله وعلى العبد بالاشتراك المعنوى ولا اللفظى ولا نسبة بين الرب و بين العبد بوجه من الوجوه و اما نريد انه اثر يدل على المؤثر فمن لم يعرف نفسه بانّه اثر لم يعرف نفسه و لم يعرف ربه و الحاصل ان كل ما سوى

<sup>١</sup> (من هنا الى قوله (اع) بعد سطور «و لم يعرف ربه» ساقط من النسخة الخطية المصححة فنقل من النسخة الطبعية).

الله فهو مخلوق و موجود فى الخارج و وجود و الله سبحانه خالق كل شىء و وضع سبحانه كل شىء فى المحل اللائق به فوضع الجواهر و الاجسام فى امكنتها و وضع الاعراض فى معروضاتها و وضع الذهنيات فى محالها و هى الازدهان و تفصيل هذه حتى يزول الاشكال عما هو خلاف المعروف عند الاكثر مما يطول به الكلام و لكن نشير الى نُبذٍ فى مواضع متفرقة يوفق الله سبحانه من يشاء لفهمها و يمنع منها من لم تسبق له العناية منه و انا اسأل الله عز و جل ان يوفق مَنْ نظر فى كتبى مَمَّن يريد الحق لما يريد به الخير و سعادة الدارين .

قال : «فالواجب عند هذا القائل عين مفهوم الموجود لا عين الوجود و كذا الممكن الموجود و كذا فى جميع الاتصافات بالمفهومات و الفرق بين الذاتى و العرضى من المشتق عنده بكون الاتحاد فى الوجود الذى هو مناط الحمل عندنا فى الذاتيات بالذات و فى العرضيات بالعرض اذ لا وجودَ عنده بل بان مفهوم الذاتى هو الذى يقع فى جواب ما هو و العرضى هو الذى لم يقع فيه و هذا كله من التعسّفات» .

اقول : يريد ان هذا القائل عنده ان الواجب عز و جل عين مفهوم الموجود لا عين الوجود و اقول اىّ منع و محذور فى ان الواجب هو نفس الموجود الحق لانه مفهوم بل هو المعلوم و هو الوجود و عين الوجود و من اراد بالواجب عز و جل غير الموجود المعبود بالحق فقد الحد و كفر و اشرك فهو هو لا غيره و كذا مَنْ جعله تعالى هو الوجود المغاير للموجود الحق .

و قوله «و كذا الممكن الموجود» فانه هو عين وجوده الا انه يحلّله العقل الى ماهيّة و الى مفهوم الوجود بخلاف الواجب فانه مع ذلك لا يمكن اَنْ يحلّله (العقل . خل) الى ماهيّة و الى مفهوم الوجود و كل هذا لا بأس به فانه حقّ على ما قرّنا .

ثم قال المصنف ان هذا القائل عنده الفرق بين الذاتى و العرضى فى الاتحاد ليس انه فى الذاتيات بالذات و فى العرضيات بالعرض كما هو عندنا لاثباتنا للوجود الذى هو مناط الحَمَلِ بل بان مفهوم الذاتى فى الاتحاد هو الذى

يقع فى جواب ما هو ومفهوم العرضى هو الذى لم يقع فيه اذ لا وجود عنده فلا فرق بين الاتحادين عنده الا بالدخول فى جواب ما هو وعدمه اقول والاولى فى شأن الحمل اعتبار المصنّف فى نفس الحمل بالاتحاد فى الذاتى بالذات وفى العرضى بالعرض واعتبار القائل ايضا فى الدخول وعدمه لعدم المنافاة بينهما فان الاول بيان نفس الاتحاد والثانى بيان تعريفه والعبارة عنه فالحيوان هو الضاحك لا فرق بينهما الا ان الحيوان يدخل فى جواب ما هو بخلاف الضاحك. هذا قول القائل والظاهر انه غير مناف لكلام المصنّف الا بالتعبير لان الدخول للاتحاد الذاتى والخروج للعرضى.

«وهذا كله من التعسفات» يحتمل الاشارة الى ما وقعوا فيه والى خصوص هذا القائل والثانى اظهر.

«اشراق حكيمى - وجود كل ممكن عين ماهيته خارجاً و متّحداً بها نحواً من الاتحاد وذلك لانه لما ثبت وتحقق بما يتّيان الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ الاثار ومنشأ الاحكام وبه تكون الماهية موجودة وبه يطرد العدم عنها امر عينى فلو لم يكن وجود كل ماهية عينها و متّحداً بها فلا يخلو اما ان يكون جزءا منها او زائدا عليها عارضاً لها و كلاهما باطلان لان وجود الجزء قبل وجود الكل و وجود الصفة بعد وجود الموصوف فتكون الماهية حاصلة الوجود قبل نفسها ويكون الوجود متقدّماً على نفسه و كلاهما ممتنعان ويلزم ايضا تكرير نحو وجود شىء واحد من جهة واحدة او التسلسل فى المترتبات المجتمعة من افراد الوجود وهذا التسلسل مع استحالاته بالبراهين واستلزامه لانهصار ما لا يتناهى بين حاصرين اى الوجود والماهية يستدعى المدعى بالخلف هو كون الوجود عين الماهية فى الخارج لان قيام جميع الوجودات بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجوداً لها غير عارض والا لم يكن المفروض جميعاً جميعاً بل بعضاً من الجميع».

قوله «وجود كل ممكن عين ماهيته» هذه دعواه المتكررة يريد ان يبرهن عليها ليخرج من اسم الدعوى الى حكم الحقيقة ومعنى هذا ان وجود

زيد ماهيته وقوله و متحداً بها نحواً من الاتحاد . ينافى الاول لان مفاد الثانى ان الاتحاد طارئ على التغيرات سواء كان بالذات او بالاعتبار وان معنى نحواً من الاتحاد انه لا مطلقاً بل فى حالة او بجهة و كل هذا منافٍ للعبارة الاولى ولعلّ هذا النحو هو المبيّن فى التعليل من انه به تكون موجودة و به يطرد عنها العدم و كل هذه منافية لكون الوجود عين الماهية لان المعروف من كون شىء عين اخر انهما اسمان على معنى واحد و ما كان هكذا لا يخالف الاعتبار الذهني الا عند ضمّ شىء يكون منشأ للمغايرة الذهنية .

و اما كون الوجود الحقيقي منشأ للآثار و الاحكام فيحتمل احد امرين إما انه اذا حصل للماهية نشأت عنها ومنها الآثار و الاحكام او انه اذا حصل نشأت عنه و منه الآثار و الاحكام ،

فان اراد الاول كان الشىء حقيقةً هو الماهية و اما الوجود فانه علّة كونها و علّة الكون قد تكون فاعلية او غائية و هما خارجان عن حقيقة الشىء فلا يكونان عينا لها و لا جزءاً منها فان حركة يد الكاتب و الانتفاع بالكتابة ليسا جزءين لها مع انها بهما كانت و لا يكون عين حقيقة الشىء الا ما كان من علل الماهية كالمادة و الصورة .

و ان اراد الثانى فقد ذكرنا سابقاً أنّ الآثار و الاحكام انما تترتب على الصورة لا على المادة فان جعله كالمادة لم تترتب عليه الآثار و ان كان سبباً لنشوتها و ان جعله كالصورة فقد بيّنا سابقاً انها عارضة للمادة و لاحقة بها كما مثلنا و قلنا أنّها الامّ و أنّ المادة هى الاب بعكس المعروف عندهم و ذكرنا هناك الدليل عقلاً و نقلاً عن ائمة الهدى عليهم السلام و على هذا لا تكون الماهية سابقة الثبوت على الوجود كما أنّ المادة كذلك و على كل تقدير فكونها به لا بغيره لا يفيد العينية المدّعى ثبوتها فتدبر .

و قوله «فلو لم يكن وجود كل ماهية عينها و متحداً بها فلا يخلو اما ان يكون جزءاً منها» الخ . يقال هو ليس جزءاً منها و لا زائداً (زائداً ظ) عليها عارضاً لها لانه لو كان جزءاً لكانت مركبة منه و من شىء اخر لا انه يلزم منه



تقدّمه على نفسه لان كونها نفسه محل النزاع سلمنا لكن اذا لم يكن متقدما عليها لم تكن به كما يقولون و انما يلزم من كونه جزءاً لها أنّها مركبة منه و من شيء آخر <sup>عليه</sup> بان الوجود عين الماهية اى الشيء يظهر مما قرّرنا سابقاً لزوم كونه جزءاً منها لانا قد قرّرنا ان الشيء الذى هو الماهية منضمة او منفردة او هو الوجود منضما او منفرداً مركب من وجود و ماهية هي انفعاله لفعل الفاعل سبحانه كالكسر و الانكسار و هو معنى قول الحكماء المتقدمين الذى (الذين . اخذوا حكمتهم من الوحي بواسطة الانبياء عليهم السلام ان كل شيء محدث لا بد له من اعتبار من جهة ربّه و اعتبار من جهة نفسه و مرادهم بما من ربه هو الوجود المنفعل بفعله تعالى و بما من نفسه هو انفعاله المسمى بالقابلية الاولى و الماهية الاولى فى الخلق الاول و مجموعهما هو الشيء و هذا ظاهر ثم الماهية الثانية هي هذا المجموع من حيث هو هو و هو الوجود من حيث كونه اثرأ فلا مفسدة فى كونه جزءاً منها و اما ارادة الاتحاد فى الخارج فهو شيء لا معنى له لوجوده ذكرنا منها سابقا مثل انه يلزم ان لا يحلّله العقل الأعلى معنى ما قلنا مثل ان المتحد المدعى مثل السرير فانه شيء واحد متّحدٌ و يحلّله العقل الى مادة من الخشب و صورة معيّنة و هي متحلّلات فى الخارج و كذلك مادة السرير هي شيء واحد فى الخارج و لا يحلّله الذهن الاّ بِلحَظ كون الخشب الخارج مركبا من مادة و صورة نوعية و هي ايضا متحلّلة فى الخارج فكونها واحدة و كونها مركبة انما هو باعتبارين فى الذهن و فى الخارج فلو قلت فى الخارج شيء واحد قلنا من حيث شخصيته فلو لحظته فى الذهن من هذه الحيثية لم تجد الا بسيطا فالتحليل و امكانه فرع وقوعه فما امكن تحليله ذهنا فهو مركب خارج و ما لم يمكن تركيبه كالواجب عز و جل لم يمكن تحليله فى الذهن فافهم و اسأل الله انك تفهم .

و اما كونه عارضا لها فيراد من العارض الوجود العارض اللازم للذات الخارج عنها و هو الكون و الحصول فى الاعيان لا ما به الكون فانه هو الشيء باعتبار و الماهية باعتبار اى و الماهية هي الشيء باعتبار كما تقدّم .

فقوله فتكون الماهية حاصلة قبل الوجود اى على فرض انه عارض فانه صفة وهذا ايضا كالاول يعنى ان اردت به الكون فى الاعيان فلا عيب فى عروضه و سبقها عليه لانه صفتها وان اردت به ما به الكون فهو نفس الشىء لا على معنى ما ذكر المصنف بل على معنى ان الشىء انما هو شىء به لا بغيره وهذا هو الذى لا يجرى عليه التحليل الذهنى لان التحليل الذهنى انما يجرى على المتعدد فى نفس الامر والاتحاد الذى اشار اليه المصنف هو لمتعدد فى نفس الامر لانه يريد به شيئين كانا بالاتحاد واحداً :

احدهما شىء وجد بنفسه لا بغيره سماه الوجود .

والثانى شىء وجد بغيره لا بنفسه سماه ماهية وجعل علّة الاتحاد كونها به لا بنفسها كما ذكر فى قوله و به تكون الماهية موجودة و به يطرد عنها العدم فلاتوهم انه يريد ما اردنا لانا نقول ان الشىء انما شىء به لا بغيره فاذا اردنا ان نسميه على الخلق الاول منفعل وانفعال اى وجود و ماهية اى مادة و صورة اى مقبول و قابل كلها على ما فصلنا .

واذا اردنا ان نسميه على الخلق الثانى قلنا شىء له جهتان جهة من ربه و جهة من نفسه اى كونه اثرأ هو وجود و كونه هو هو ماهية فاين قولنا من قوله فلاتوهم ان الارادتين متفقتان وان اختلف اللفظ بل الاختلاف بيننا (و بينه . خل) فى اللفظ وفى المعنى وفى الارادة .

وقوله «و يلزم ايضا تكرير نحو وجود واحد من جهة واحدة» اى يلزم على فرض انه جزء مع لزوم التقدم تكرير وجود الشىء فان هذا الجزء وجود و ما به الماهية وجود فيتكرر نحو اى نوع او طريق وجود واحد للماهية الواحدة حاصل من الجزء المفروض و مما به تحصلت فان كلا منهما مُحَصِّل و كذا يلزم التكرير من فرض كونه عارضاً فان معروضه موجود و العارض عليه وجود فيتكرر الوجود من جهة واحدة اى جهات تعلقه مختلفة بل انما هو الماهية فقط وهذا لازم على فرض تسليم فرضه و اما على نحو ما بينا فقد اشرنا سابقا الى ما يلزم منه نفى التكرير من انه ان اراد بالجزء على تصوير ما يتعلّق بالخلق الاول

فقد قلنا سابقا ان الشيء مركب من وجود و ماهية أولى اى انفعاله فالوجود احدث بفعل الله سبحانه فهو فى حقيقته اثر فعل الله و اما هذه الماهية التى هى الانفعال فانها خلقت من نفس الوجود من حيث هو كما مثلنا فى نور الشمس و الظل الظاهر من الجدار بها و قلنا هناك انه اثر لفعل الله الخاص به و الماهية اثر لفعل الله سبحانه انشأه من الفعل الذى احدث به الوجود من صفته فهو واحد من سبعين كما تقدم فلا يكون تكريراً و على تصوير ما يتعلق بالخلق الثانى فعلى نحو الخلق الاول ما ترى فى خلق الرحمن (من . خ ل) تفاوت و ان اراد بالعارض الصفة فالصفة من الموصوف و التابع من المتبوع و النور من المنير و المندوب من الواجب و هكذا كلها على نمط واحد كالاول فاين التكرير .

و قوله «او التسلسل فى المتربات المجتمعة» الخ . يعنى به انك اذا فرضته جزءا او عارضا فانقل الكلام الى كل منهما على نحو ما فرضت فى الوجود مع الماهية فتلزم افراد مترتبة لان كلا منها به الكون لما هو بعده لانها وجودات مؤثرة و مجتمعة لان ما هو وجود لا يكون معدوماً فتحصل الاجزاء و العوارض الوجودية المؤثرة على جهة الترتيب المجتمعة الحصول لانها وجودات الى غير النهاية محصورة الدوران بين الوجود و الماهية و هذا باطل بالاتفاق و هذا انما يتم له مع موافقته فى الاحتجاج و اما مع موافقته فى مذهبه فلا يتم له لانه على مذهبه لا يحتاج الوجود الى وجود و ان احتاج غيره اليه فلا تسلسل فكلامه اما ان يكون ردّاً على الخصم بما هو مسلم عنده او مصانعة فى الكلام فعلى مذهبه لا يلزم التسلسل و على مذهبا بالطريق الاولى .

و قوله «و هذا التسلسل مع استحالاته بالبراهين» اذا ثبت لزومه فهو مستحيل و دعوى لزومه هنا غير مسلم كما سمعت .

قال «يستدعى المدعى» اى (ان . خ ل) يثبت المدعى بالخلف اى بقياس الخلف و هو انه اذا لم تصدق نتيجة الاول فى القياس اعنى كون الوجود جزءاً او عارضاً للزوم المفسدة من كون الماهية حاصلة الوجود قبل نفسها و كون الوجود متقدماً على نفسه و لزوم تكرير نحو وجود واحد من جهة واحدة او

التسلسل المستحيل صدق نقيضها وهو ان الوجود ليس بجزء للماهية ولا عارض لها زائد عليها بل هو عين الماهية في الخارج . على فرض صحة الحصر العقلي فيما ذكر ولكن الاحتمالات غير محصورة فيما ذكر بل يجوز ان الماهية عارضة على الوجود كما نقله المصنف عن الصوفية امراً اعتبارياً وهو متأصل كما يظهر من كلامه في بيان جعل الوجود جزءاً من الوجود .

على الاول لا يثبت الاتحاد الا على قول القائل الذي لم يثبت الوجود أصلاً بعدم الفرق بين الذاتي والعرضي الا في دخوله في جواب ما هو وعدمه اتحاد العرض عنده فانه عرضي وهو مناف لما يريد من الاتحاد .  
وعلى الثاني كذلك ايضا لان الاتحاد انما هو بين الوجوديين (الوجوديين . الخ) واما بين وجود وعدم فلا .

وعلى الثالث فعندنا لا بأس به على اعتبار ما اذا اردنا بها الماهية الاولى التي قلنا هي الانفعال والصفة والصورة فقد قدمنا انها وجود صفتي والمادة وجود موصوفي هذا في الخلق الاول . اما في الخلق الثاني فغير جائز على قولنا لانا نريد بها كل الشيء من حيث نفسه والوجود كل الشيء من حيث كونه اثر انعم لو اعتبرنا الشيء بانه هو مجموع الاعتبارين كانت جزءاً لكنها جزء للشيء لا للوجود ولو صورنا جوازه امكن اذا اردنا الا انه بمغالطة لا نطلبها بحول الله وقوته لا بحولنا وقوتنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم  
احتملت هذه الاحتمالات بطل ما استدل به من قياس الخلف

شبه ان الاحكام المنطقية وقواعدها انما تصلح للعلوم الشرعية وما أشبهها واما العلوم الالهية والاسرار الربوبية فلا يصلح علم المنطق كله ان تكون آله لها وبرهان كلامي ان كنت تعقل ان علم المنطق بنيت قواعده على مدارك العقول والافهام وهي قاصرة عن ادراك معرفة الملك العلام وانما يعرف بنحو ما وصف به نفسه لعباده وما وصف به نفسه لعباده الا على السنة اوليائه محمد واهل بيته الطاهرين ومحال وحيه من انبيائه صلى الله على محمد واله الطاهرين وعليهم

اجمعين ولله در القائل :

إذا شئت أن تختبر (مروى خ) لنفسك مذهباً

ينجّيك يوم البعث من لهب النار

فدع عنك قول الشافعي ومالك

وحنبل والمروى عن كعب أخبار

ووال أناساً نقلهم وحديثهم

روى جُدنا عن جبريل (جبريل ط) عن الباري

وقوله «لأن قيام جميع الوجودات» الخ. بيان لما يبطل من كون الوجود عارضاً المستلزم للتسلسل ولما استدل به من حكم قياس الخلف على كون الوجود عين الماهية يعنى أن جميع ما يفرض من الوجودات العارضة لا بد لها من أصل تنتهى إليه أى لا بد أن يكون فيها ما ترجع إليه والألم يكن ما فرض أنه جميع الموجودات جميعها بل هو بعضها والبعض الآخر هو الذى ليس بعارض. قال: «فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته فى العين فلا يخلو أمّا أن يكون بينهما مغايرة فى المعنى والمفهوم أو لا يكون والثانى باطل والأل لكان الانسان مثلاً والوجود لفظين مترادفين ولم يكن لقولنا الانسان موجود فائدة و لكن مفاد قولنا الانسان موجود وقولنا الانسان انسان واحداً ولما يمكن تصوّر احدهما مع الغفلة عن الآخر الى غير ذلك من اللوازم المذكورة فى المتداولات من التوالى الباطلة وبطلان كلّ من هذه التوالى مستلزم لبطلان المقدم فتعين الشق الاول وهو كون كلّ منهما غير الآخر بحسب المعنى عند التحليل الذهنى مع اتحادهما ذاتاً وهوية فى نفس الامر».

اقول : قوله «فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عين ماهيته» هذا لم يثبت فلا يترتب على حكم لم يثبت حكم وليس المراد بالترتب توقّفه عليه بل ليكونا (يكونا. خ) مذهباً خاصاً مركباً من مسألتين فكانه قال قد ثبت شقّ فاذا ثبت

توجّهنا الى الآخر فقليل له انّ الأوّل لم يثبت فارجع اليه او فارجع عنه .  
وقوله «فلا يخلو امّا ان يكون بينهما مغايرة فى المعنى والمفهوم او  
لا يكون والثانى باطل» و اقول من اين جاء البطلان لانه ان كان وجود كل ممكن  
عين ماهيته من جميع الجهات لم يكن بينهما مغايرة فلا يكون الثانى باطلاً وان  
كان وجود كل ممكن عين ماهيته باعتبار او فى حالٍ لم يكن بينهما اتّحادٌ من كلّ  
جهةٍ فلا يكون الثانى باطلاً مطلقاً بل فى حالٍ دون حالٍ ولا يلزم منه كون  
اللفظين مترادفين ويكون لقولنا الانسان موجود فائدة و بيان هذا انّ الانسان هو  
الذات المعلومة الذى هو الحيوان الناطق فانت ما تريد بالوجود الذى حملته  
عليه اهو الناطق ام هو الحيوان ام هما المجموع ام شىء اخر فان اردت به الثالث  
وانه هو مصداقه لم يكن بينهما مغايرة و (ان .خل) كان اللفظان مترادفين وان  
اردت به ما سوى الثالث لم يكن عينه و مثله قولك الانسان موجود وقولك  
الانسان انسان فانّ موجود المحمول ان كان هو الانسان اى الحيوان الناطق كان  
المفاد واحداً و الا فليس هو عين الانسان و الوجود المحمول هو المعبر عنه  
بهست بالفارسية او المعنى المصدري و هو فى الحقيقة محمول على الماهية  
المتّصفة بذلك و هى وجه الماهية الحقيقية لا ذاتها فالحقيقة هى المتحصّلة  
بالايجاد و المحمول هو المعنى المصدري الذى هو اثر اليجاد و الموضوع هو  
ذلك الوجه و المتحصّلة هى الكلّ هذا مجمله و مفصّله ان الوجود الحقيقى ليس  
هو المحمول بل هو الموضوع و المحمول هو الماهية الاولى اى الانفعال كما  
ذكرنا و معنى ذلك انه تعالى لما خلقه انخلق فخلقه هو النسبة من فعل الله و  
انخلق هو نسبة الممكن من نفسه و كلاهما من صنع الله فوجب الاعتبار ان فى  
كلّ منهما فجهة الصنع لهما هو الوجود الحقيقى و هو المعبر عنه بقوله عليه  
السلام مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ . و هو الفؤاد الذى هو محلّ المعرفة التى  
ضدّها الانكار و جهة الممكن من نفسه من حيث هو هو هى الماهية هذا بلغة  
اهل الحق عليهم السلام و امّا بلغة القوم فاذا قلت زيد موجود فالمحمول هو  
الوجود و الوجود الحقيقى هو الموضوع و امّا المحمول فهو المفهوم المصدري

او المعنى البسيط الذى هو هسْتْ و ليس شىء منهما حقيقة زيد لا وجوده ولا ماهيته بخلاف قولك الانسان انسان فان المحمول هو عين الموضوع فهذا هو عينه فى الخارج ولا يكون غيره فى الذهن واما وجوده فى قولك الانسان موجود مثلاً فهو غير الانسان و لو كان هو عينه لما حمل عليه ضده فلا يصح اذا كان عينه ان تقول الانسان معدوم فلما جاز ضده علم بان هذا الموضوع يعتور ان عليه .

و قوله «فتعين الشق الاول و هو كون كلٍ منهما غير الاخر» و هو صحيح كما ان التوالى المذكورة باطلة و كذا تقييده بقوله «بحسب المعنى عند التحليل الذهنى مع اتحادهما ذاتاً و هوية فى نفس الامر» فانه باطل اذ لو اتحدا ذاتاً و هوية فى نفس الامر لما امكن تحليلهما فى الذهن كما لا يمكن تحليل الانسان انسان الا عند تعدد اللفظين بان تتصور لفظ الانسان و تتصور ان لفظ انسان (الانسان . خ ل) حمل على الاول مع اتحاد المعنى ذهناً و خارجاً .

قال : «بقى الكلام فى كيفية اتصاف الماهية بالوجود بحسب المغايرة الاتصافية فى ظرف التحليل العقلى الذى هو نحو من انحاء وجود شىء فى نفس الامر بلا تعمل و اختراع و ذلك لان كل موصوف بصفة او معروض لعارض فلا بد له من مرتبة من الوجود و يكون متقدماً بحسبه على تلك الصفة اذ ذلك العارض غير موصوف به و لا معروض له فعروض الوجود اما للماهية الموجودة او غير الموجودة او لا الموجودة و لا المعدومة جميعاً فالاول يستلزم الدور او التسلسل و الثانى يوجب التناقض و الثالث يقتضى ارتفاع النقيضين» .

اقول : كَمَا كان يذهب الى اتحاد الوجود بالماهية خارجاً و الى تباينهما ذهناً و الى ان الوجود عارض على الماهية فى الذهن فذكر الوجهين الاولين و ذكر هنا الثالث فقال «فى كيفية اتصاف الماهية بالوجود بحسب المغايرة الاتصافية فى ظرف التحليل العقلى الذى هو نحو من انحاء شىء» يعنى انه فى الذهن يكون عارضاً عليها و قد ذكر قبل ان الموصوف قبل الصفة فيكون عروضه على ماهية موجودة قبل عروضه اذ لو كانت موجودة به لم يكن عارضاً

لها. وقوله «نحو من انحاء وجود شيء» أى نوع من انواع وجود شيء يعنى ان ظرف التحليل العقلى وما يحلّ فيه نوع من الوجود فى نفس الامر بلا تعمل و اختراع أى بغير صنع وهذا من جملة الاوهام الباطلة وهوان الشيء الذى اذا لوحظ لنفسه يعنى لا مع وجود أو عدم كان له نوع وجود غير معتمل ولا مخترع أى لم يصنع نفسه ولم يصنعه غيره وقد قام الدليل القطعى من العقل والنقل على أنّ كل ما سوى الله سبحانه مما يصدق عليه السوى فهو محدث والله سبحانه خالقه فقوله بقى الكلام فى الشق الثالث الذى هو كيفية اتّصافها بالوجود وقوله وذلك لان كل موصوف . توطية يستدل به والاشارة الى النحو من انحاء وجود شيء .

قال «لان كل موصوف بصفة او معروضٍ لعارض فلا بد له» أى الموصوف والمعرض من مرتبة أى من كون ومقام من الوجود يتقدم فيه او يفرض تقدّمه فيه على الصفة او العارض بحسبه أى بحسب ذلك المقام او الرتبة من احد ظرفى الوجود الخارجى او الذهنى اذ ذلك العارض غير موصوف له ولا معرض عليه ليتأخر المعرض عنه فعلى هذا الفرض من ان الوجود عارض لها فى الذهن يكون عروضه إمّا للماهية الموجودة التى اتّصفت بالوجود قبل عروضه او غير الموجودة أى التى لم تتّصف به بل اتّصفت بالعدم او التى لم تتّصف بالوجود والآلا وجود او لم يلحظ فيها شيء جميعاً أى سلب عنها الوجود والعدم فى نفس الامر او فى الوجدان والاعتبار،

فالاول أى عروضه للماهية الموجودة يستلزم الدور لان عروضه متوقّف على وجودها ووجودها متوقّف على عروضه اذ لا وجود لها بدونه او يستلزم التسلسل لترتب الوجودات العارضة لها بعضها على بعض لا الى نهاية، والثانى يوجب التناقض لاستلزام المعرضة للوجود حال اتّصافها بالعدم،

والثالث يقتضى ارتفاع التقيضين اذ لا يخلو المحلّ من احدهما، فاذا تعذرت الثلاثة الوجوه بعد ثبوت التغاير بينهما فى الذهن ولزوم



حمل احدهما على الآخر لثبوت عدم جواز الانفكاك فلا بد ان يكون للمعروض  
تقدّم معنوى خارج عن الاقسام الخمسة للتقدّم لا يلزم منه شىء من هذه  
الفروض الثلاثة على نحو ما يذكره بعد هذا وانت اذا نظرت بعين البصيرة طلباً  
للحق خاصّة رأيت لهذا المحقّق فى استنباطاته خصوصاً فى هذه المسألة  
تكلّفاتٍ وتعسّفاتٍ ليس لها من الحق اسم ولا رسم وانما هى مجرد احترازاٍ  
و توقّيات مما يرد عليه لا تخفى على احدٍ الا على من نظر الى هذا الرجل بنفسه  
مع ما ملأ قلبه و سمعته من شهرة تحقيقه و تدقيقه بحيث لو القى اليه مثل هذا  
الكلام غير عالم بانه لذلك العالم الكبير المحقق لضرب به عرض الحائط فاذا  
تأمّلت فى توجيهاته هذه وجدته قد انقطع نفسه من التمحلات الباطلة ليتسّرّ بها  
الاترى تطويله للكلام و تنقلاته من مقام الى مقام ليحصل له المرام فوالله  
مادعانى الى مثل هذا الكلام شىء اجدته فى نفسى عليه و ما بينى وبينه شىء الا  
ما اعتقده و ادين الله به و حسبى الله و كفى به حسيباً . فان قلت فما جوابك انت  
فى هذا قلت جوابى ان الوجود مغاير للماهية فى الخارج على ما سمعت منى  
مراراً و ما فى الذهن كله انتزاعى من الخارج فما كان متحداً خارجاً اتّحاداً  
حقيقياً كزيد مثلاً فانه واحد فى الخارج و الذهن و ما كان متعدداً كزيد و  
حركته حقيقة او بالاعتبار كزيد من حيث انه جسم و روح و عقل فهو متعدّد فى  
الخارج و فى الذهن و لا يكون شىء متغايراً فى الذهن الا اذا كان كذلك خارجاً  
او فى نفس الامر فالوجود الذى هو حقيقة الموجود اى الذى به تحقّقه فهو  
معروض للماهية فى الخارج و فى الذهن على ما ذكرنا مراراً اما فى الخارج  
فمن حيث الواقع ان زيدا كله من حيث كونه اثرأ لفعل الله سبحانه فهو وجود و  
من حيث انه هو ماهية و الثانى عارض للاول و مغاير له و اما من حيث الاثار فما  
كان من اعماله طاعة فهو من وجوده لانه خير كله لا يعصى الله سبحانه و يجد  
زيد فى نفسه ان فعله لما هو طاعة ليس من داعى نفسه بل من امتثال امر الله و ما  
كان منها معصية فهو من ماهيته لانها ظلمة لا تطيع الله سبحانه و يجد زيد فى  
نفسه ان فعله لما هو معصية ليس من الله تعالى و لا من امتثال امره تعالى بل من

شهوة نفسه وميلها و صدور الطاعة من زيد و المعصية و هما ضدّان متغايران يدلّ على ان مبدأ كلّ منهما غير مبدأ الاخر و انهما متغايران فى الخارج و اما تغايرهما فى الذهن فكما فى الخارج فلا تجد ما من فعل الله محمولا على ما من نفسه بل بالعكس و اما الوجود المحمول فى الذهن على ماهية زيد فليس هو جهته التى من فعل الله اذ لا تجد الجهة التى من فعل الله عارضةً على الجهة التى من نفسه بل المحمول هو مفهوم الوجود العام المطلق او (اذ.خل) البسيط اى الحصول و الكون فى الاعيان فانه صفة عارضة لزيد فى الخارج و فى الذهن بخلاف الحصول الذاتى الذى به التحقق فانه هو الشئ سواء اعتبرته وجوداً لانه من ربّه او ماهية لانه هو فالعارض صفة عارضة ذهنا و خارجا و المعروض موصوف ذهنا و خارجاً الا فى القضايا الكواذب كما اذا قلت زيد فرسٌ صاهل و تصوّرت اشياء فى هذا او فى غيره باعتبار مفاد اللفظ الكاذب او ما تتخيله فانّ ذلك على انحاء لا فائدة فى ذكرها و ان كان اكثرها على خلاف ما هو المعروف بين الناس و الحاصل فى التصورات الصحيحة و القضايا الصادقة لا يخالف الذهن الا فى صرف شئ منه الى ما يشاركه فى اللفظ او الصفة او غيرهما مثل قول المصنف فى ان الوجود هو حقيقة الوجود و هو الذى به التحقق و عليه تحمل الماهية خارجاً و تصدق عليه و فى الذهن هو غيرها و محمول عليها و عارض لها و هو كلام صحيح ظاهراً كلّ على حدته يعنى ان الوجود الذى به التحقق و هو ما به الكون فى الاعيان اى الشئ لا الكون فى الاعيان فهو كما وصفه فى الخارج فى الجملة و هو الوجود الموصوفى و اما العارض فى الذهن للماهية و هى معروض له فهو صحيح ولكنه غير ذلك الوجود لان العارض هو الصفاتى الفعلى او اللازم للذاتى (الذاتى.خل) و هذا غير ذلك لان العارض فى الذهن للماهية هو صفتها و هو عارض لها فى الخارج فلما اخذ للذهن غير ما اخذ للخارج من جهة توافق الاسمين كتوافق اسم الشمس للقرص و للشعاع الواقع على الجدار صرفه بالاسم الى غيره فان كنت الآن ترى ان الشعاع عارضاً على قرص الشمس و القرص معروضاً فى الخارج و

فى الذهن ترى القرص عارضاً للشعاع لان الشعاع اسمه الشمس فيكون معروضا فى الذهن لان المسمى به اى القرص معروضا فى الخارج والمصنف هكذا فعل .

قال : «والاعتذار بان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جازى بل واقع غير نافع ههنا لان المرتبة التى يجوز خلؤ النقيضين عنها هى ما يكون من مراتب نفس الامر ولا بد من ان يكون لها تحقق ما فى الجملة سابقا على النقيضين كمرتبة الماهية بالقياس الى العوارض فان للماهية وجودا مع قطع النظر عن العارض و مقابله كالجسم بالقياس الى البياض و نقيضه و ليس لها مرتبة وجود مع قطع النظر عن وجودها فقياس عروض الوجود للماهية كقياس عروض البياض للجسم و قياس خلؤها عن الوجود و العدم بخلؤ الجسم فى مرتبة وجوده عن البياض و اللآبياض قياسا بلا جامع اذ قيام البياض و مقابله بالجسم فرع على وجوده و ليس قيام الوجود بالماهية فرعا على وجودها اذ لا وجود لها الا بالوجود» .

اقول : الاعتذار للاحتمال الثالث اعنى قوله : أو لا الموجودة ولا المعدومة جميعاً . حيث قال انه يقتضى ارتفاع النقيضين و هو اى الاعتذار انهم قالوا بجواز ارتفاع النقيضين فقال ان هذا غير نافع ههنا لان المرتبة التى يجوز فيها خلؤ النقيضين عنها هى ما تكون من مراتب نفس الامر يعنى اذا نظر الى الشئ من حيث هو فانه لا متحرك و لا ساكن مثلاً لا نك (ظ) نظرت الى نفس الذات فى نفس الامر مع قطع النظر عن الافعال و صفاتها الخارجة فان الجسم هو مادة و صورة و ليس فى هذا النظر كونه متحركا او ساكنا كما هو حال مراتب نفس الامر بخلاف ما نظرنا بصدده فان نظرنا فى وجود الشئ و عدمه فلا يجوز فيه ارتفاع النقيضين كما اذا نظرت الى الجسم من حيث كونه متحركا او ساكنا فانه لا يجوز ارتفاع النقيضين الا انه لا بد ان يكون له تحقق ما سابق على النقيضين و ذلك كالماهية فان لها فى مرتبتها بالنسبة الى عوارضها وجوداً ما مع قطع النظر عن العارض و مقابله مثل الجسم بالنسبة الى البياض و نقيضه و اما

الماهية بالنسبة الى وجودها ليس لها وجود مع قطع النظر عنه اى مع فسخه منها فلا تقاس الماهية بالنسبة الى وجودها بما سواها وهو قوله فقياس عروض الوجود للماهية كقياس عروض البياض للجسم وقياس خلوها الى قوله و اللآبياض قياس بلا جامع لان القياس عند من اجازه لا بد له من جامع يجمع بين المقيس والمقيس عليه واما مع الفارق فلا يجوز اتّفاقاً. ثم علّل حصول الفارق بقوله «اذ قيام البياض» الخ.

قال : «و التحقيق فى هذا المقام ان يقال بعد ما اشرنا اليه من ان عارض الماهية عبارة عن شىء يكون عين الماهية فى الوجود وغيره فى التحليل العقلى ان للعقل ان يحلّل الموجود الى ماهية ووجود وفى هذا التحليل يجرد كلاً منهما عن صاحبه ويحكم بتقديم احدهما على الاخر واتصافه به اما بحسب الخارج فالاصل والموجود هو الوجود لانه الصادر عن الجاعل بالذات و الماهية متحدة به محمولة عليه لا كحمل العرضيات اللاحقة بل حملها عليه واتحادها به بحسب نفس هويته وذاته واما بحسب الذهن فالمتقدم هى الماهية لانها مفهوم كلى ذهنى تحصل بكنهها فى الذهن ولا يحصل من الوجود الا مفهومه العام الاعتبارى فالماهية هى الاصل فى القضايا الذهنية لا الخارجية و التقدم هنا تقدم بالمعنى و الماهية لا بالوجود فهذا التقدم خارج عن الاقسام الخمسة المعروفة».

اقول : قوله «ان عارض الماهية عبارة عن شىء يكون عين الماهية فى

الوجود وغيره فى التحليل العقلى» لا شك ان المتحد بها فى الخارج غير المغاير لها فى الذهن وهذا كما تقدم كلام دائر مدار اللفظ لان المتحد فى الخارج اسمه الوجود والمغاير فى الذهن شىء اخر اسمه الوجود وهذا من عجيب المغالطات كما لو قلت الشمس لا يمكن ان تنالها بيدك فى السماء و تنالها بيدك اذا وقعت فى الارض يعنى تنال شعاعها ويقول التحقيق فى هذا المقام ويريد شيئاً واحداً فى الذهن يعرض للماهية وفى الخارج هو يتحد بالماهية وهو شىء واحد ويفسر الذى فى الخارج بالاصل ويقول فالاصل والموجود هو الوجود لانه الصادر عن الجاعل بالذات و الماهية متحدة به محمولة عليه وهو مغاير لها

فى الذهن ولا يحصل يعنى فى الذهن من الوجود الّا مفهومه العام الاعتبارى  
فهى تحصل فى الذهن بكنهها وهو لا يحصل فيه الّا مفهومه العام الاعتبارى  
فمعنى كلامه ان الوجود فى الخارج اتّحدت بالماهية وهى ذات والماهية  
محمولة عليه وفى الذهن هى بكنهها تنتقل الى الذهن وتكون معروضة لصفة  
الوجود وصفة الوجود الخارجى الاعتبارية محمولة على كنه الماهية فى الذهن  
فالوجود فى الخارج متقدّم عليها وهى متقدّمة عليه فى الذهن بالمعنى و  
المفهوم يعنى بقوله بالمعنى الاحتراز عن الالزام بكونها متقدّمة على الوجود  
مع انها به كانت فينبغى له ان يقول هو متقدم عليها فى الخارج لانه الاصل وهى  
محمولة عليه وفى الذهن متقدمة عليه بالوجود ولا محذور لانه يريد بالوجود  
الذى تقدّمت عليه هو المفهوم الاعتبارى العام وهو صفة له عارضة عليه فى  
الخارج وعلى ما اتحد به فالوجود وما اتّحد به متقدم فى الوجود والتحقيق على  
الصفة التى هى العام الاعتبارى فلا يحتاج الى ان يتكلّف ويتصدّع بان يجعلها  
متقدّمة على ذلك العام الاعتبارى العارض لها بحسب المعنى .

وقوله «فالماهية هى الاصل فى القضايا الذهنية» صحيح لان المحمول  
عليها هو العارض الخارج ولو اريد الحقيقى لما خالف الذهن الخارج لانه مرآة  
له تنطبع فيه صور ما كان فى الخارج وان خالفت ما هو محقق فى الخارج فهى  
كاذبة فاذا كان المحقق عنده انها محمولة فى الخارج فان حمل عليها شىء اخر  
فلا ضرر وان حمل عليها فى الذهن ما هى محمولة عليه فى الخارج بعد تحقق  
ذلك فهى كاذبة .

وقوله «وهذا التقدم خارج عن الاقسام الخمسة» يعنى التقدم بالمعنى من  
جهة انه مخالف لها فى اللفظ والّا فهو منها فى الحقيقة فهذا التقدم الذاتى و  
الوقتى والمكانى والشرفى لان المعنى مقدم على الرقيقة والرقيقة مقدم على  
الصورة والصورة مقدّم على الطبيعة وعلى كل تقدير فالمعنى هو الحقيقة وهى  
للشىء عندنا على قسمين حقيقته من ربه وهو الوجود والفؤاد اعنى ما عناه عليه  
السلم فى قوله : اتّقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله . وحقيقته من نفسه وهى

الماهية وهذه الحقيقتان ظهرتتا في الكون دفعةً وبالذات فحقيقته من ربه متقدمة على حقيقته من نفسه فليس للماهية تقدم بل اما ان يكون الوجود متقدما او مساوقا لها واما العارض الذي يعرض لها في الذهن هو المفهوم العام الاعتباري وهو كون وصفي فاذا كانت الماهية متحدة بموصوف ذلك العارض كانت متقدمة على الصفة لما قررنا سابقاً من ان الوجود لم يتحقق قبل لزوم الماهية له لانها انفعاله عند تعلق فعل الله بتكوينه فتقدمها على ذلك الوجود العارض تقدم الموصوف على صفته .

قال : «فان قلت تجريد الماهية عن الوجود عند التحليل ايضا ضرب من الوجود لها في نفس الوجود فكيف تنحفظ قاعدة الفرعية في اتصافها بمطلق الوجود مع ان هذا التجريد من انحاء مطلق الوجود قلنا هذا التجريد وان كان نحواً من مطلق الوجود فللعقل ان لا يلاحظ عند التجريد هذا التجريد وانه نحو من الوجود فتتصف الماهية بالوجود المطلق الذي جرّدها عنه» .

اقول : السؤال المفروض بانه قد ثبت ان الماهية في نفس الامر صفة للوجود كما حكمت عليها في حال الاتحاد خارجا بكونها محمولة عليه و المحمول صفة فاذا جرّدت عن الوجود عند التحليل العقلي من الاتحاد الخارجى كان ذلك التجريد نوعاً من الوجود المطلق لها كان حينئذ عارضاً لها فهي قبل التجريد في رتبة الصفة و تجريدها لا يخرجها عن مطلق الوجود ليجوز ان تكون في مرتبة الموصوف فهي حال التجريد في رتبها لعدم خروجها عن مطلق الوجود أضلاً فاذا كان عارضاً لها كانت في ظاهر الحال في رتبة الموصوف فكيف تنحفظ قاعدة الفرعية من ان الصفة لا تكون في رتبة الموصوف وان سلبت عن الاتصاف فاجاب بان هذا التجريد وان كان يلزمه نحو من الوجود المطلق و الا لما كان المجرد شيئاً يصح ان يكون معروضا لعدم شئيته لان التجريد نحو من الوجود لانه وجود تجريد فلم تخرج الماهية عن رتبها في كونها صفةً الا انه لما كان للعقل ان يُجرّد كان له الا يلاحظ التجريد و انه نحو من الوجود و الا لا تصفت بما جرّدت عنه .

قال: «فهذه الملاحظة التى هى عبارة عن تخلية الماهية عن جميع الوجودات حتى عن هذه الملاحظة و عن هذه التخلية التى هى ايضا من الوجود فى الواقع من غير تعمّل لها اعتباران اعتبار كونها تجريداً و تعرية و اعتبار كونها نحواً من الوجود فالماهية باعتبار الاول موصوفة بالوجود و باعتبار الاخر مخلوطة غير موصوفة بالتعرية باعتبار الخلط باعتبار و ليست حيثية احد الاعتبارين غير حيثية الاعتبار الاخر ليعود الاشكال جذعاً من ان الاعتبار الذى به تتصف الماهية بالوجود لا بد فيه ايضا من مغايرته للوجود فتتفسخ ضابطة الفرعية و ذلك لان هذا التجريد عن كافة الوجود هو بعينه نحو من الوجود لانه شىء اخر غير هو وجود و تجريد عن الوجود كما ان الهيولى الاولى قوّة الجوهر الصورية و غيرها و نفس هذه القوة حاصلة لها بالفعل و لا حاجة لها الى قوّة اخرى لفعلية هذه القوة ففعليتها قوتها للاشياء و كما ان اثبات الحركة عين تجددتها و وحدة العدد عين كثرته فانظر الى سريان نور الوجود و نفوذ حكمه فى جميع المعانى بجميع الاعتبارات و الحيثيات حتى ان تجريد الماهية عن الوجود ايضا متفرع على وجودها».

اقول: قوله «فهذه الملاحظة» تفريع على جوابه قبل تمامه لاتمامه فهو للتبسيم اى ان تخلية الماهية و تعريتها عن جميع الوجودات حتى عن هذه الملاحظة فانها من الوجود فى نفس الامر من غير تعمّل يعنى ان الوجود يحصل بالتعرية و التجريد من غير تحصيل لها اى للملاحظة اعتباران: الاول اعتبار كونها تجريداً للماهية عن الوجود و تعرية.

والثانى اعتبار كون الملاحظة للماهية عند التجريد نحواً من الوجود. فالماهية باعتبار كون الملاحظة تجريداً لها موصوفة بالوجود الذى هو وجود التجريد عن الوجود و باعتبار الاخر هو عدم ملاحظة التجريد عند التجريد تكون الماهية مخلوطة من الاتصاف بالتجريد لوقوعه و من عدم الاتصاف لعدم الملاحظة فتكون غير موصوفة لان جهة الاتصاف التى هى ملاحظة التجريد غير ملحوظة فلا تكون بها موصوفة بعدمها و لا بعدم التجريد لوقوعه فمن حيث

الاعتبار الاول كانت معروضة لانها ح في رتبة الموصوف بخلاف الثاني لبقائها على رتبها من الصفة فلم تنفسخ ضابطة الفرعية فلا يعود الاشكال جذعاً شاباً اى جديداً لعدم اختلاف الحيتين (ظ) اذ لو فرض ان ما اتّصفت به في هذا الاعتبار مغاير لما كانت له صفة لكانت حينئذ اى في حالة عروض الوجود لها في رتبة الصفة فتتنفسخ قاعدة الفرعية بل لما خلعت عن رتبة التابعة بالتحليل والبست حلة المتبوعية جعلت متبوعة بهذا الاعتبار لما كانت تابعة له قبله فقد كان تجريدها عن الوجود اثبات نحو من الوجود التي جردت عنه لها كما كانت الهيولى اى المادة المطلقة قوة صورية و غير صورية للجوهر اى قواماً له بمادته و صورته و نفس تلك القوة والقوام حاصلة للهيولى بغير شىء غيرها و اثبات الحركة لمثل الافلاك وغيرها عين تحققها و نفس تجددتها و وحدة العدد كالعشرة عين تكثرها من الافراد و امثال ذلك كما اشار (اليه . خ ل) عليه السلام فى الدعاء يمسك الاشياء باظلفتها و كما اقامك بك لا بغيرك .

ثم قال تأكيداً لهذه الاتحادات «فانظر الى سريان نور الوجود و نفوذ حكمه فى جميع المعانى بجميع الاعتبارات و الحثيات حتى ان تجريد الماهية عن الوجود كان وجوداً لها متفرعاً على وجودها» يعنى انه وجود تجريد عن الوجود و هو وجود و الحاصل ان تدقيقاته هنا و ان كانت فى ظاهر الامر مقبولة لكنها فى نفس الامر فيها منعان :

احدهما ان هذا الاتحاد مبنى على قواعدهم المعلومة المحصلة من مدلولات القضايا الصناعية التى مردّها الى مجرد التسمية اللفظية كما ذكرنا مراراً .

و ثانيهما على فرض تسليم هذه الظواهر يلزمه قبول اشياء كثيرة نفاها و لاتصح هذه الا بقبول ما نفاه و لولا خوف التطويل بلا طائل لذكرتها الا ان هنا حرفاً واحداً اشير اليه و هو ان الماهية عنده و تحليلها و عروض الوجود لها امور ذهنية اعتبارية ليست موجودة كما ذكر فيما مضى و يذكر فيما بقى و قد انكرنا عليه فى جعلها عدمية اذ عندنا كل ما يدل عليه لفظ فهو محدث ما خلا الله روى



الصدوق في كتاب التوحيد بسنده عن ابي عبدالله عليه السلام قال : اسم الله غير الله و كل شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله و اما ما عبرت الالسن عنه او عملت الايدي فيه فهو مخلوق و الله غاية من غاياته و المغيى غير الغاية و الغاية موصوفة و كل موصوف مصنوع و صانع الاشياء غير موصوف بحد مسمى (ما . خ ل) لم يكون فتعرف كينونته بصنع غيره و لم يتناه الى غاية الا كانت غيره لا يذل من فهم هذا الحكم ابدأ و هو الدين الخالص فاعتقدوه و صدقوه و تفهموه باذن الله عز و جل الى ان قال عليه السلم : لا يدرك مخلوق شيئا الا بالله و لا تدرك المعرفة الا بالله و الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه الحديث . و الحاصل من جعل الوجود حقيقة فى نفس الامر فلا يجده عارضا لا خارجا و لا ذهنا و اذا وجده عارضا قائما وجد شيئا غيره سماه وجودا و من جعله صفة فالامر على العكس و مخالفة الذهن للخارج مخالفة للواقع فى احد الطرفين و الله سبحانه و لى التوفيق .

قال : «... و ليعلم ان ما ذكرنا تنمिम لكلام القوم على ما يوافق مذاقهم و يلائم مسلكتهم فى اعتبارية الوجود و اما نحن فلانحتاج الى هذا التعمق لما قررنا ان الوجود نفس الماهية عينا و ايضا الوجود نفس ثبوت الشيء لا ثبوت شيء له فلا مجال للتفريع ههنا فكان اطلاق الاتصاف على الارتباط الذى بين الماهية و وجودها من باب التوسّع و التجوّز لان الارتباط بينهما اتحادى لا كالارتباط بين المعروض و عارضه و الموصوف و صفته بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله فى النوع البسيط عند تحليل العقل اياه اليهما من حيث هما جنس و فصل لا من حيث هما مادة و صورة عقليان» .

اقول : ما ذكره على مذاق القوم هو مأخذ قوله بما سمعت كما يظهر لمن تتبع كلامه و فهم مرامه و القوم لم يسلكوا مسلكه و ان كان يسقى بماء واحد كما قال امير المؤمنين عليه السلم ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها فى بعض و ذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجرى بامر الله لا نفاد لها ،

قوله «ان الوجود نفس الماهية عينا» قد مر فيه الكلام ونقول ايضا اذا كانا متحدين فى زيد فى الخارج هل لزيد حقيقة يعرف بها وحد حقيقى يعرف به غيرهما ام لا فان كان له حقيقة وحد حقيقيين غيرهما فهما صفتان خارجتان ولا يقول به والا فهما المادة والصورة او الحيوان والناطق لان زيدا لا يعرف ولا يحد الا بهذين ثم هذان المتحدان هما الآن هما ام غيرهما فان كانا الآن اياهما فالاتحاد المدعى مجازى فزيد مركب منهما ووقوع الطاعة والمعصية من زيد يشهدان بذلك كما تقدم وان كانا غيرهما فظاهر البطلان ولا يقع عليهما ح التحليل الا باعتبار ما قبل الاتحاد ان كان واجب الوقوع للموجب والا لم يصح لان الاتحاد اضافى لا مزجى كما هو شأن كل متغايرى المفهوم وان كان الاتحاد من قبيل اتحاد الجنس والفصل فى النوع البسيط كما هو مراده وصرح به هنا وفيما قبل وبعد فلزيد حقيقتان احدهما وجود و ماهية والاخرى حصة من الجنس والفصل وعندنا ثالثة لا ندرى كيف نصنع بها وهى المادة والصورة فهل هى الاولى ام الثانية ام غيرهما وهل الجميع ثلاث ام واحدة تكثرت باعتبار التعبيرات او جهات التعبير عنها وعلى تقدير التعدد فايها التى يعرف بها زيد يحد قل لى بما يظهر لك .

واما قوله «الوجود نفس ثبوت الشىء لا ثبوت شىء له» فقد تقدم ان هذه العبارة لا تؤدى مطلوبه لان مطلوبه ان الوجود هو الشىء من حيث ثبوته كما يقتضيه هذا المقام او ثبوته بنفسه لا بغيره كما فيما تقدم من ان الوجود وجد بنفسه والماهية موجودة به و عبارته هذه بذلك المقام هو انه وجد بنفسه و الماهية وجدت به اليق.

وقوله «هما مادة وصورة عقليان» يعنى ان النوع فى الاصل مركب من حصة من الجنس ومن الفصل وهما فى الخارج متحدتان فى الوجود ويريد بالنوع الحقيقى الذى اتفقت افراده وانما خص البسيط كالعقول مبالغة فى الاتحاد وان كان يحصل مراده من المركب كالانسان لان مراده ان حصة جنسه وفصله متحدان فى الوجود اى الخارج مع كونهما موجودتين (موجودين . خل)

فاتصاف الوجود بالماهية فى الخارج مع كونهما موجودين فيه اتّصاف اتّحادى من قبيل اتّصاف الجنس بالفصل فى الخارج فى النوع البسيط فان اتّصاف جزئيه مع تحققهما فى الخارج اتّحادى وهذا من حيث هما خارجيان لا من حيث هما مادّة و صورة عقليان فانهما من هذه الحيثيّة لا تحقق لهما فى الخارج و على الظاهر من كلامه فى التمثيل هنا لا فى ما تقدم ان الوجود كالجنس و الماهية كالفصل بعكس ما يفهم من تمثيله فيما تقدم فعلى هذا ان كانا هما المادة و الصورة كما نقول او كالمادة و الصورة كما يقول اذا حللتهما العقل هل يكون العارض فى ظرف التحليل هو المعروض فى ظرف الاتحاد ام يكون العارض فيهما واحدا و المعروض واحداً و تسميته لحصة الجنس و الفصل بالمادّة و الصوَرَة فى قوله من حيث هما جنس و فصل لا من حيث هما مادة و صورة عقليان دالّة ان حصة الجنس عنده هى المادة و الفصل هو الصورة كما هو عندنا لانا نريد بالمادة هو ما يتركب منها الشىء مع الصورة و ليس الوجود و الماهيّة غيرهما و صريح كلامه انهما غيرهما و على كل تقدير فان اراد بالاتحاد التركيب فهو حق على احد معنى ما نريد و هو ان الشىء مركب من المادة و الصورة اى من حصّة من الوجود و الماهية يعنى الاولى التى هى الانفعال لانها ماهيّة الوجود لا ماهيّة الوجود التى هى الثانية و الحاصل انا نسلّم اتّحادهما بمعنى التركيب و انّ جزئى المركب وجود و ماهيته لا ماهيّة الوجود كما يريده المصنف و القوم و ان العارض فى ظرف التحليل هو العارض فى ظرف الاتحاد ثم الموجود فى ظرف التحليل شيان باعتبارين :

احدهما الوجود و ماهيته فى ظرف التحليل و هى عارضة له لانها انفعاله ، و ثانيهما الوجود الذى هو حقيقة الشىء من ربّه و هو المعروض و ماهية الشىء و هى حقيقته من نفسه و هى عارضة لان الله سبحانه كان فى الازل الذى هو ذاته وحده و هو الذاكرو لا مذكور فكان اوّل ما ذكر زيداً مثلاً ذكره فى مشيّه بكونه اعنى وجوده ثم ذكره فى ارادته بعينه اعنى ماهيته فما بالمشيّة فى زيد هو ذكر الله سبحانه له الاوّل و هو قول ابى الحسن الرضا عليه السّلم ليونس

تعلم ما المشيئة قال لا قال هي الذكر الاول الحديث . هذا هو الترتيب الحقيقي الذي جرى عليه التكوين من عالم السرمد فيما لا يزال .

قال : «المشعر السادس - في ان تخصيص افراد الوجود وهوياتها بماذا على سبيل الاجمال . اعلم انك قد علمت ان الوجود حقيقة نوعية بسيطة لا انه كلى طبعى يعرض لها فى الذهن احد الكليات الخمسة المنطقية الا من جهة الماهية المتحدة بها اذا اخذت من حيث هي هي فاذن نقول تخصيص كل فرد من الوجود اما بنفس حقيقته كالوجود التام الواجبى جل مجده واما بمرتبة من التقدم والتأخر والكمال والنقص كالمبدعات وإما بامور لاحقة كافراد الكائنات» .

اقول : ذكر فى هذا المشعر جوابا عن سؤال مقدر وهو انك حاكم بان الوجود حقيقة بسيطة متشخصة ليست كلية بل متحققة بذاتها فى الخارج فما هذه الافراد المتكثرة المتميزة فقال «قد علمت» يعنى مما برهنا عليه سابقا «ان الوجود» من حيث هو «حقيقة نوعية بسيطة» ليست ذات افراد مختلفة من نحو ذاتها وليس قولنا نوعية نريد به انه كلى طبعى اى مطلق غير مقيد بعموم وخصوص بحيث يعرض لتلك الحقيقة الطبيعية فى الذهن احد الكليات الخمس اعنى الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام المستعملة على اصطلاح اهل المنطق الا من جهة الماهية المتحدة بها اذا أخذت من حيث هي هي فان الماهية من هذه الحيثية تعرض لها تلك الامور الكلية وذلك التعدد والكثرة لامتيازها ح عن الوجود فهذه الامور انما هي لاحقة لها فى الحقيقة واذ اتصف بها حينئذ الوجود كان بالعرض لان تلك الامور غير لاحقة به فى الحقيقة فعند اعتبار الامتياز تعرض هذه الامور له كما يعرض هو للماهية ح . و اقول هذا و امثاله قد تقدم منه وقد تقدم فيه ما عندنا من انه فى الظرفين معروض وان ما يعرض لها منه فانما هو صفة من صفاته و اثر من آثاره وان الطبيعة النوعية فيه لذاته حقيقة وان له مراتب كل سفلى شعاع من العليا لا ينزل عالٍ منها الى رتبة داني بشيء من ذاته ولا من صفاتها ولا يصعد سافل منها الى رتبة عالٍ بشيء منه

وان منه الغيب المجرد عن المادة العنصريّة و المدة الزمانية و منه عنهما و عن الصورة و منه الشهادة بما فيها من الموادّ العنصرية و الممدد الزمانية و ان الافراد المتميزة فى رتبة من رتبة فهى حصص منها تميّزت بمشخصّاتها و قوابلها و من قوابلها الاعمال و مدار اعراضها و متممات قوابلها الوقت و المكان و الرتبة و الجهة و الكم و الكيف و الوضع و الاذن و الاجل و الكتاب و الاعمال و الاقوال و الافعال و الاحوال فمقبولاتها موادّها و قوابلها صورها كل شىء بحسبه من اوّل الوجودات و الموجودات كالعقول و الارواح و النفوس و الطبائع و المواد و الاشكال و الاجسام و الاجساد و النبات و المعادن و العناصر كل ذلك موادّها و وجوداتها و صورها ماهيات و وجوداتها و كلها من حيث هى اثر فعل الله و نور الله تعالى حقائق و جوديّة و من حيث نفوسها و اتيّاتها ماهيات عينيّة و قد كررت هذا المعنى مراراً خوفاً من الغفلة عنه و طلباً لتوجّه الباحثين فيه و كل ميسّر لما خلق له و من ذلك تقريرى ان العقول و المجردات التى هى عندهم بسائط يشاركون بصفاتها صفات الواجب تعالى فيها كل ما فى الاجسام من جميع المواد و الصور و التركيبات و ما بالفعل و ما بالقوة و التجدد و التدرّج و غير ذلك الاّ أنّها فيها بحسبها من النورانية و القرب و البقاء الى غير ذلك و انما خفى عن ادراك البصائر تجدّدّها و تدرّجها لسعتها و كبرها و بطؤ نفاذها و لما كان ما بالفعل منها نشؤه و تقصّيه اوسع من المدارك و المشاعر تناهت دونها و تأخرت عنها لعلّيتها و ما بالقوة منها آثار مقارناتها لمتعلّقاتها و آثارها كان لا يحسن بها و بتجدّدّها ما كان معلولاً لما بالفعل فعلها فلاجل ذلك كان من طلب بيان ذلك قاصراً عنه لعظم شأنها بالنسبة الى ذلك الطالب و انما يدرك ذلك منها من طلبه من اثارها فان الاثر يشابهه صفة مؤثره التى هى منشأ ذلك التأثير .

و قوله «فاذن نقول تخصيص كل فرد من الوجود اما بنفس حقيقته كالوجود التام الواجبى جل مجده» صريح بان الوجود الواجب تعالى ربّى فرد من افراد تلك الحقيقة و تلك الافراد تميّز بعض افرادها عن بعض تعيّناتها و هو عز و جل لشدة تماميته و غناه المطلق عن كل ما سواه كان تعيّن بنفسه لاستغنائه

عما سواه وقد تتعين بعض افرادها بخصوص مرتبة (مرتبه . خل) من التقدم و التأخر و الكمال و النقص اى بتأخرها عن رتبة من لايتناهى سبقه و تقدّمها على من يتناهى و كمالها بالنسبة الى من دونها و نقصها عن الكمال المطلق الذى لا يحتمل النقصان بوجه لا من ذاته و لا بالنسبة الى غيره فهذه الاعتبارات خاصّة تعينت لبساطتها و عدم حاجتها الى تكميل و تميم من غير مفيضها كالمبدعات الكلية الاولى التى لا ينتظر بكمالها شيئاً لتجردها عن الاستعداد (الاستعدادات . خل) و الاضافات و لهذا قد تشارك الواجب فى بعض ما تفرّد به كما ذكره المصنّف فى اول هذا الكتاب فى قوله : و مسألة ان البسيط كالعقل و ما فوقه كل الموجودات . يشير الى ما يأتى بعد فى هذا الكتاب و مراده انه و الواجب فى غاية البساطة و بسيط الحقيقة كل الاشياء و قد تكون بعض افرادها كسائر افراد الكائنات يعنى غير المجردات كالعقول يعنى تتعين تلك الافراد بامور غير هوياتها تلحقها و ترتبط بها و بها يّتميز بعضها عن بعض و تلك الامور هى الامور المشخصّات لسائر الاشخاص و المنوّعات لسائر الانواع و المجنسّات للجناس فحقيقة الوجود بسيطة واحدة تميز افرادها بثلاثة مشخصّات الفرد الاكمل هو الواجب يتعين بذاته خاصّة لشدة كمال غنائه و المبدعات كالعقول تتعين بنفس مراتبها بالنسبة الى بعضها من التقدم و التأخر و الكمال و النقص و سائر افراد الكائنات بما يلحقها من الحدود و النسب و الاوضاع و ما أشبه ذلك و اقول و انت اذا طلبت الحقّ و تفهّمت هذا الكلام تبرّأت من هذا المذهب و الاعتقاد المبني على الاشتراك المعنوى فى الوجود لأنّ هذا هو القول بوحدة الوجود التى اجمع العلماء على الحكم بتكفير معتقديها و الحقّ الحقيق بالاتباع هو أنّ وجود الله سبحانه و وحده لا شريك له و لا يدخل فى عموم و لا يدرك له مفهوم و لا يعرف احد من خلقه شيئاً مما هو عليه الا بما دلّ على نفسه على السن انبيائه و حججه عليهم السّلم فان قالوا بقول صريح لا يتأوّله الجاهل فضلاً عن العالم فقل به و اما ما يحتمل فلا يجوز ان تصير اليه بحال من الاشياء سوى أنّ تردّه الى المحكم من قوله ليس كمثله شىء . و اعلم ان الرجل العالم له قدرة على

التصرف فى الكلام بحيث يعجز الجاهل عن ردّه وان كان باطلا فمدار الميزان على ما يعرفه العامة من ظواهر اقوالهم عليهم السلام ولا تأوّل الكتاب والسنة على عبارات اهل الضلال فان القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه واذارجعنا فى هذا الكلام الذى اشار اليه هو واصحابه ووزّناه بميزان المنطبق عليه ظاهر الاسلام رأيت باطلاً وكيف يكون شىء واحد له افراد متعددة يصدق اسم تلك الحقيقة فى حقيقة الوضع والاستعمال من باب التواطى على الله تعالى وعلى العقل وعلى الحجر اشتراكاً معنوياً يعنى ان تلك الحقيقة البسيطة الواحدة موجودة فى كل واحد من الثلاثة بالتواطى لا فارق بينهم الا الشدة والضعف .

واما ما اشار اليه من احوال المبدعات فقد دلت الادلة القاطعة انها مخلوقة وان فعل الله عز وجل بالنسبة الى المصنوعات بوضع واحد وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت وانّ ما هناك لا يعلم الا بما ههنا وقد قال تعالى وان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فالتجدد والتقضى والتركيب والتأليف والتقدم والتأخر والتمام والنقصان وغير ذلك اشياء كانت عند الله فى خزائنها من الممكنات وهى الآن موجودة فى الاجرام السفلية فلا بد وان تكون هناك وانما ينزله سبحانه الى قوايلها بقدر معلوم فكل ما فى الجمادات والنباتات والحيوانات وفى العقول من جميع أنحاء ذرات الاركان الاربعة الخلق والرزق والممات والحيوة فى كل شىء بحسبه حتى العناصر الاربعة كما اشرنا اليه فى الفوائد والحاصل اُجمل لك الامر المعبود الحق عز وجل سبحانه ليس كمثله شىء وما سواه فهو مخترع الوجود كان ولم يكن شيئاً قبل تكوينه وكل ما يدخل تحت هذا السواء فهو مؤلف مركب الا انه كل شىء بحسبه قلة وكثرة وتقدما وتأخرا ولطافة وكثافة .

قال : «وقيل تخصيص كل وجود باضافته الى موضوعه والى سببه لا ان الاضافة لحقته من خارج فان الوجود عرض وكل عرض متقوم بوجوده فى

موضوعه و كذا حال وجود كل ماهية باضافته الى تلك الماهية لا كما يكون الشيء في المكان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان او في الزمان» .

اقول : بناء هذا القول على عرضية الوجود وقد تقدم ان وجود العرض اضافته الى موضوعه و كونه فيه و الماهية هي الموضوع فتخصيص الوجود الممكن المخلوط بالماهية هو كونه فيها و هو عين كونه في نفسه و اليه الاشارة بقوله «لا ان الاضافة لحقته من خارج» بل من كونه فيها و هو كون رابطي و قوله «و كذا حال وجود كل ماهية باضافته الى تلك الماهية» من تفريع القيل على ان تخصيص كل وجود باضافته الى ماهيته و لو كان على ما اختاره من ان تخصيص الوجودات المخلوطة بالامور اللاحقة لقال و كذلك و قوله «لا كما يكون الشيء في المكان او في الزمان» و هذا على اختيار المصنف من كون التخصيص بالامور اللاحقة لان الوجود عنده ليس بعرض ليكون متخصّصاً بكونه المتقوم به فيتخصّص باضافته الى معروضه بل لما كان متّحداً بالماهية عنده و جب ان يكون المخصّص امراً لاحقاً فان اهل القيل لو قاسوا الوجود في الماهية بكون الشيء في المكان او الزمان للزمهم ما قال المصنف فانه ح في نفسه غير كونه في موضوعه مثل كون الشيء في المكان او الزمان فيتحقق بكونه في نفسه و يتخصّص بكونه في المكان او الزمان كما يقوله هو و لو قال بعرضيته كاصحاب القيل للزمه ما قالوا من تخصّصه باضافته الى ماهيته (ماهية . خل) خاصّة و الحاصل انّا قد اشرنا سابقاً من ان المميزات و الشخصات كثيرة و هي في ظاهر الحال غير المشخّص و اما في الحقيقة فهي جزء ماهيته لانّها هي فصله اذ الفصل في نفس الامر مركب من اشياء كثيرة لانه هو الصورة كذلك فانّها معنوية و صورية فالمعنوية تتركب من اوضاع هندستها كالاستعداد للعقل المدرك للكليات مثلاً و للعلم و الفهم و هيكل التوحيد المركب من حدود كثيرة كالايمان و الاسلام و العمل الصالح و القول الطيب و الافعال الجميلة و الزهد و العفة و الرضا بالقضاء و التوكل و التسليم و هكذا ممّا تكفّل به علم التوحيد و علم الاخلاق و علم الشريعة فهذه و امثالها حدود ذلك الفصل المعنوي و مثل



النطق والاستقامة فى الصورة وما عليه تركيب الصورة البشرية ظاهراً وباطناً وعلماً وعملاً وقولاً وفِعْلاً.

فالوجود هو المادّة وماهيته قابليّته للايجاد وتلك القابليّة انفعاله وله اسباب ودواعى ومتممات ومكمّلات ومتمّمات ذلك الانفعال واسبابه الكم والكيف والمكان والوقت والجهة والرتبة والوضع والاذن والاجل والكتاب والاعمال والاقوال والاحوال والاعتقادات فاذا توقّرت تمّت القابلية فكان المصنوع بمقتضى القابلية فاختلفت الاشياء باختلاف هذه الامور فى الاشخاص شدة وضعفا وكثرة وقلة وصفاء وكدورة واستقامة واعوجاجاً وما اشبه ذلك وحصة الوجود هى المقبول المعروض وهذه هى القوابل وهى شرط تعلق الفعل بالمفعول وكلّها حدود الاتيّة واجزاء الماهية والكل هو الوجود بلحاظ انها اثر لفعل الله سبحانه قائمة به قيام صدور وهى الماهية بلحاظ الاتيّة والهويّة فالشئ له اسمان بلحاظين لحاظ الاول نور ولحاظ الثانى ظلمة وله جزءان مركب منهما مادة هو وجود وصورته هى ماهيته وهى تلك الامور المذكورة مجموع هذين الجزئين هو ذو الاسمين باللحاظين واعلم انى قد ذكرت مثل هذا فى مواضع فيما مضى واذكره فيما يأتى إن شاء الله تعالى تنبيهاً للغافلين وبيان هذه حتى تكون مشاهدة عياناً يضيق به الوقت لكثرة ما يتوقّف عليه بيان هذه الامور وطولها مع صعوبة المأخذ وخفاء الدلّة لدقّتها لانها انما تعلم بدليل الحكمة لا بالمجادلة بالتى هى احسن ولو حصلت المشافهة كان هذا الطويل هو القصير وجمع لك القليل كل الكثير لان المشافهة تطرد العصاير بقطع الشجرة لا بالتنفير والى الله المصير .

قال : « وهذا الكلام لا يخلو عن مساهلة اذ قياس نسبة الوجود الى الماهية بنسبة العرض الى الموضوع فاسد كما مر من أن لا قِوَامَ للماهية مجردة عن الوجود وان الوجود ليس الا كون الشئ لا كون شئ لشيء كالعرض لموضوعه او كالصورة لمادتها ووجود العرض فى نفسه وان كان عين وجوده فى موضوعه لكن ليس بعينه وجود موضوعه بخلاف الوجود فانه نفس وجود

الماهية فيما له ماهية فكما ان الفرق حاصل بين كون الشيء في المكان وفي الزمان وبين كون العرض في الموضوع كما ظهر من كلامه بان كون الشيء في احدهما غير كونه في نفسه و كون العرض في الموضوع عين كونه في نفسه فكذا الفرق حاصل بين وجود العرض وبين وجود الموضوع فان الوجود في الاول غير الوجود في الموضوع وفي الثاني عينه».

اقول : فيه تسامح الظاهر منه ان كلامه ليس جاريا على التحقيق لانه قاس نسبة الوجود الى الماهية بنسبة العرض الى الموضوع وهو قياس فاسد لان الماهية مجردة عن الوجود اصلاً لا قوام لها في نفسها اذ الوجود ليس اثبات شيء لشيء ليكون ثابتاً لما هو شيء قبل النسبة وانما هو اثبات الشيء و كونه و اما وجود العرض فهو اثباته للجوهر و كذا اثبات الصورة لمادتها والمراد من كون نسبة الوجود الى الماهية نسبة اتحاد هو ان وجود الوجود نفس الوجود و وجود الماهية نفس الوجود فالوجود نفس الماهية والعبارة عنه ان نقول وجود الماهية هو وجود الوجود الذي هو الوجود ولا كذلك العرض فان العرض وان كان وجوده نفس وجوده في الموضوع وحصوله فيه لكن وجوده ليس هو وجود الموضوع ويحتمل ان المصنف يشير بالتسامح والتساهل ان القيل ليس سديداً في ظاهره كما سمعت الا انه يمكن تصحيحه بان يقال انه يريد ان الوجود لما كان عرضاً للماهية في الحقيقة كان تخصصه تابعاً لتخصص ما نسب اليه من الماهيات لا غير ولو فرض انّ توابع ولواحق لحقته كانت سبباً للتخصص فانما هي لواحق للماهية وتوابع لها لم تنسب اليه الا بالعرض فصحّ انه بها تخصص الا ان الاول اظهر من عبارة القيل وانت اذا تأملت كلام المصنف مثل قوله «مجردة عن الوجود» ظهر لك ان الوجود فيما اراد او في لازمه عارض في الواقع للماهية و انما لم يلحظ العروض في الخارج لعدم تحققها بدونه اصلاً كما قال لا قوام لها مجردة عن الوجود ويدلّ على هذا انه اذا تحلّل في الذهن كان عارضاً لان التحليل لا يقلب الحقائق وانما يفرق المجتمع منها وهذا ظاهر من كلام المصنف في خلال عباراته . واما تصريحه بالاتحاد ولو كان قاصداً به

انه حقيقة الشيء لا ينافى هذا كما مثل به فيما سبق بالفصل فان الفصل وان كان متّحدا بالجنس فى الحصّة و جزءاً ذاتياً من الشيء إلا انه عارض للجنس وهذا لا بأس به لو اراده لكنه يحتاج الى تحقيق كونه اصلاً وان الماهية كما يذكر فيما بعد تابع له ليس لها جعل غير جعله و فيما ذكرنا قبل ما ينفعه فى هذه الدعوى لو اراده ونحن رأينا ان الوجود معروض ذهناً وخارجاً وان الماهية عارضة كذلك وانها متحققة فى الخارج معه متمزجة به مزج اضافة لا مزج اتّحاد وانها نفس الفصل و نفس الصورة فى الماهية الاولى وان لها جعلاً على حدة غير جعل الوجود لكنه مترتب عليه و مخلوق منه .

وقوله «فيما له ماهية» يشير به الى ان ما ذكرنا فى الوجود انما هو فى الوجود الذى له ماهية مغايرة له وهو احتراز عن الوجود الحق تعالى ولو انه احترز عن ادخاله تحت المفهوم الذى ادركه من الوجود بحيث زاحمه فيه عنده وجود الانسان والحيوان لكان اولى و باقى كلامه معناه ظاهر مما ذكر وغير ظاهر بالنسبة الى كون الوجود اصلاً فانه فرق بين كون الشيء فى نفسه كالوجود فى الماهية وبين كون الشيء للشيء كالعرض فى الجوهر ولم يفرق بان الوجود معروض .

وقوله «فان الوجود فى الاول غير الوجود فى الموضوع» لا يريد به ظاهره لانه ينافى تصريحه بان وجود العرض عينه وجوده فى الجوهر بل يريد ان وجود العرض فى الجوهر غير وجود الجوهر فى نفسه .

قال: «(قال . خل) الشيخ فى التعليقات وجود الاعراض فى انفسها وجوداتها لموضوعاتها سوى ان العرض الذى هو الوجود لما كان مخالفاً لها لحاجتها الى الموضوع حتى يصير موجوداً واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان يقال ان وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى ان للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده فى موضوعه وجود ذلك الفرد» .

اقول: قول الشيخ في بيان وجود الاعراض بمعنى اى رتبة تستحقه من الوجود فيبين ان حظها منه حصولها في موضوعها وقد تقدم كلامنا في هذا ولا يخفى على البصير ان مرادهم من الوجود غير حقيقة الشئ وان قالوا بالسنتهم فان حقيقة الحمرة ليس هو حصولها في الثوب وانما حصولها فيه ثبوتها له وان اريد به ما به يتحقق الشئ فكما قال الحكماء ان وجود الجوهر من تمام قابلية العرض للوجود فيكون من متممات قابليته ومع هذا كله يكون الوجود مقبولا على ما يلزمهم وهم يجعلونه قابلاً فعلى ارادة ما به التحقق تكون مادة العرض مثلاً لوناً يتوقف ثبوته خارجاً على وجود المحل فوجود المحل من حدود الصورة لانه هو ذات المادة وهو معلوم البطلان وكون العرض لا مادة له غلط فاحش اذ كل محدث فله مادة وصورة لان المادة والصورة علل الماهية وما قيل ان الشيخ لا يريد بكلامه اثبات كون الوجود غرضاً لانه نفاه لكنه قد تسامح في الكلام لان العرض هو ما يكون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره ولما اثبت ان الوجود اثبات الشئ لا اثبات الشئ للشئ فقد نفاه حيث قال فالوجود الذي في الجسم هو موجودة الجسم وانما اطلق عليه العرض باعتبار عروضه للماهية في ظرف التحليل ليس بشئ لان عبارته صريحة في ان الوجود من سائر الاعراض وانما فارق الاعراض بهذه الصفة لخصوصية حاجة الاشياء اليه وعدم استغنائها عنه واستثناء هذه الخصوصية علمت من دليل آخر والا لما حصل فرق بين الاعراض في انفسها اذ الكل في نفسه محتاج الى المحل وهذا العرض الخاص الذي هو الوجود يحتاج المحل اليه في تقومه ولا يلزم الدور لاختلاف الجهة كما قلنا في توقف الكسر على الانكسار والانكسار على الكسر ولا دور فان الكسر يتوقف على الانكسار في الظهور فهو من علل وجوده والانكسار يتوقف على الكسر في التحقق فهو من علل ماهيته ولذلك قال «لما كان مخالفاً لها لحاجتها الى الموضوع حتى تصير موجوداً واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه» يعنى انه لو كان كذلك لكان للوجود وجود غير ما به هو

هو كما يكون للبياض فلذا قال بمعنى ان للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه فلذا كان مخالفاً للاعراض وان كان عرضاً في نفسه ثم نصّ على كونه عرضاً بقوله وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الفرد اى من العرض يعنى وجود الحمرة في الثوب هو وجود هذه الحمرة التي في هذا الثوب وحمل كلامه على عروضة حين التحليل خلاف صريح كلامه واستشهاد المصنف بقول الشيخ في كون العرض وجوده عين حصوله في الموضوع فلا يكون وجود الموضوع عين حصول العرض فيه بخلاف الوجود فان وجوده في الماهية نفس وجود الماهية لا تحقق لها بدونه وفي انه متحد بها كما يدل عليه قوله وجوده في الماهية نفس وجود الماهية وبيان المأخذ انه ان حكم بالاتحاد فذلك المراد والالزام ان يكون لها وجود غير نفس الوجود كما في المعروض فيكون لها وجود قبل الوجود فلا تكون متحصلة به هذا خلف ولقائل ان يقول ان الشيخ لا يلزم من كلامه انه يريد الاتحاد لجواز ان يكون اراد انها لا تتحقق الا بعروضة عليها بعروضا اشراقيا كعروض نور السراج على الاشياء الموضوعة في المكان المظلم فانها لا تظهر قبل اشراقه فيجوز ان تكون ثابتة قبله كما قاله من يفرق بين الثبوت والوجود او يكون من قبيل الشرط فانه لا يتحقق المشروط بدونه وان كان خارجاً عن ماهية المشروط فلا يكون في كلامه ما يدل على الاتحاد فانه من المشائين والظاهر من كلامهم عرضية الوجود وانه عرض قائم بالماهية كالسواد القائم بالجسم وكونه انما قال على مذاقهم خلاف الظاهر.

قال: «و قال ايضا في التعليقات فالوجود الذي في الجسم هو موجودة الجسم لا كجمال البياض والجسم في كونه ابيض اذ لا يكفي فيه البياض والجسم. اقول ان اكثر المتأخرين لم يقدرُوا على تحصيل المراد من هذه العبارة و امثالها حيث حملوها على اعتبارية الوجود وانه ليس امراً عينياً وحرّفوا الكلم عن مواضعها واني كنت في سالف الزمان شديد الذبّ عن تأصيل الماهيات و اعتبارية الوجود حتى هداني ربي وارانى برهاناً فانكشف لى غاية الكشف ان

الامر فيها على عكس ما تصوره وقرّره فالحمد لله الذى اخرجنى من ظلمات الوهم بنور الفهم وازاح عن قلبى سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة وثبتنى بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا والاخرة فالوجودات حقائق متأصلة والماهيات هى الاعيان الثابتة التى ماشمت رائحة الوجود اصلاً وليست الوجودات الا اشعة وازواء للنور الحقيقى والوجود القيومى جلّت كبرياؤه الا ان لكلٍ منها نعوتا ذاتيةً ومعانى عقلية هى المسماة بالماهيات .

اقول : قوله «فالوجود الذى فى الجسم» الخ . يدلّ بظاهره انه ليس كالاعراض لان قوله «لا كحال البياض والجسم فى كونه ابيض اذ لا يكفى فيه البياض والجسم» يعنى يحتاج فى تحقق الابيضية الى امر ثالث غيرهما وهو حصول البياض للجسم الذى هو وجود البياض بخلاف الوجود فانه يكفى فى انه لا يحتاج فى وجود الماهية الى شىء ثالث غيرهما بل هو كافٍ فى ذلك فليس كالعرض الا انه فى تلك الخاصية التى ثبتت له بالدليل وهذا هو المعروف من رأى المشائين وان اختلفوا فى اعتبارية الوجود او تحققه فى الاعيان عارضاً للماهيات ولا شك انه اذا اريد به ما به الكون فى الاعيان باطل وراجع (الى . خ ل) ما قلنا سابقا والمصنف حمل كلام الشيخ على ان مراده ان الوجود متأصل وليس عارضاً اصلاً وانما يطلق عليه العروض باعتبار التحليل العقلى وانا اقول ظاهر كلامه انه عارض وان كونه عنده ليس كسائر الاعراض لاستغنائه عنها وحاجتها اليه انما هو لما قلنا من ثبوت هذا الحكم له بالدليل ولا منافاة بين كونه كذلك وبين كونه عرضاً غير متأصل كما ذكرنا ولما قلنا ان التحليل اذا كان صحيحاً لا يكون بخلاف الثابت خارجاً لانه تفريق بين المتلازمات لا تغيير لحقائقها فيجب بينهما التطابق .

واما قوله «انّ اكثر المتأخرين لم يقدروا على تحصيل المراد» الى اخره . ففيه ان كان المراد يتحصل من اللفظ بمنطوقه او بمفهومه فهم قد فهموا ذلك و هو كما قالوا وان كان فى نفسه لم يضع لفظاً يدل عليه فى كلامه فذلك شىء اخر .

و اما قوله «الحمد لله الذى اخرجنى من ظلمات الوهم» فلعله يشير به الى انه كان فى سالف الزمان يفهم من كلام الشيخ ما فهمه اكثر المتأخرين ولعله كان فهم من قول الشيخ استغناء الوجود عن الوجود و من قوله «فالوجود الذى فى الجسم هو موجودية الجسم» انه امر اعتبارى كما هو رأى القائلين بالاعتبارى بان وجود زيد هو اعتبار موجوديته و كان قد فهم هذا فلما فهم عينية الوجود نسب فهمه الاول الى الوهم و نسب فهم المتأخرين فى عدم القول بالعينية الى عجزهم عن ادراكها من كلام الشيخ و الظاهر ان العينية لا يدل عليها كلام الشيخ بظاهره الا على سبيل التأويل و انما يدل كلامه على ان الوجود عرض قائم بالماهيات فى الخارج و اما التأويل و التوجيه باب واسع .

و قوله «فالموجودات حقائق متأصلة» بيان لما هداه الله سبحانه له و دلّه عليه و هذا صحيح فى كون الوجود حقيقة متأصلة لا اشكال فيه و انما الاشكال فى المصادق فالمصادق عنده ليس له ضابطة فمرة يريد منه المعنى البسيط المعبر عنه بهست فى اللغة الفارسيّة و تارة يريد به المطلق اى المعنى المصدري يعنى الكون فى الالعيان و تارة يريد المفهوم العام و هو المطلق الاصطلاحي الصادق على الواجب و الحادث و الحاصل قد تقدم سابقا الاشارة الى ما يريد به و نحن اذا اردنا به ما به التحقق من انا لا نتكلم الا فى الوجود الحادث لانه مبلغ علم جميع الخلائق و من تجاوز هذا الحد فقد هلك و اهلك و اذا اردنا به الحادث فمرة نريد به المادة المطلقة و الماهية ح هى الاولى اعنى ماهيته و هى انفعاله و هى الصورة و مرة نريد به المجموع منهما فباعتبار كونه اثرأ وجود و باعتبار كونه انه هو هو ماهية . هذا مجمل القول .

و قوله «و الماهيات هى الالعيان الثابتة التى ماشمت رائحة الوجود اصلاً» قيل معناه انها هى الالعيان اى الموجودات الخارجة بواسطة الوجود الثابتة فى الذهن بالذات ماشمت رائحة (رائحة ظ) الوجود بالحقيقة و من حيث ذاتها فان ما به الحقيقة موجود هو الوجود و يحتمل ان يكون قوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه اشارة الى هذا انتهى . و قيل انها عنده موجودة فى الالعيان حقيقة

بمعنى انها ليست من الانتزاعات الصرفة كالفوقية ونحوها ومعنى عدم تأصلها على زعمه عدم مجعوليّتها بالذات بل اثر الجاعل بالذات وما يترتب عليه حقيقة هو الوجود لكن يوجد بكل مرتبة منه بحيث يكون ذلك وجودها فان الماهية متّحدة بالوجود فى الوجود بحيث يتحلّل ذلك الموجود الى شيئين فى العقل و اذا قال ان الماهية امر اعتبارى فمراده ذلك وهذا باعتبار ان الامر الاعتبارى كما هو تابع بوجود ما ينتزع منه فكذلك الماهيات بالنسبة الى الوجودات وان كان بينهما فرق من جهة اخرى هذا ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله انتهى. وقال المصنف فى كتابه الكبير فى اخر فصل عقده لتحقيق اقتران الصورة بالمادة بهذه العبارة: فما يحصل فى العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمّى بالعرضيات فالذاتى موجود بالذات اى متّحد مع ما هو الموجود اتّحاداً ذاتياً والعرضى موجود بالعرض اى متّحد معه اتّحاداً عرضياً وليس هذا نفياً للكلّى الطيعى كما يُظن بل الوجود منسوب اليه بالذات اذا كان ذاتياً بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقى متّحد معه فى الخارج لانّ ذلك شىء وهو شىء اخر متميّز فى الواقع انتهى. وفى مواضع من ذلك الكتاب ما يدلّ على أنّها امر اعتبارى كالفوقية و كلامه فيها مختلف و ظاهر قوله فى هذا الكتاب هنا هى الاعيان الثابتة التى ماشمت رايثحة (رائحة ظ) الوجود يحتمل انه يريد انها متحققة فى الخارج من قوله الاعيان الثابتة ولو احتمل ارادته بالثابتة ما ثبتت فى العلم الازلى وقوله «ماشمت رائحة الوجود» يعنى فى الاعيان لم يكن بعيداً و يحتمل انه يريد أنّها امور انتزاعات اعتباريات كالفوقية من قوله ماشمت رائحة الوجود وقوله «ماشمت رائحة الوجود» يحتمل كونها عدميّة اعتباريّة و يحتمل ارادة انها ماشمت رائحة الوجود بالاصالة اذ لا وجود لها وانما هو الوجود وقال بعض الصوفيّة فى تحقيق له يقول انى وُقِّقت له بعد طول الكدّ من عند الملك الودود قال: و الماهية هى المسمّاة عندنا بالعين الثابتة ان اعتبر ثبوتها فى العلم الازلى و بالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها وظهور صورته فيها وقد تطلق الحقيقة



على الماهية مطلقاً مجازاً و قول العامة ماهية الشيء ما به هو هو لا يصح عندنا على ارادة ما يحقّقه فى نفسه بل هى نوعيّة و الشيء ما له التحقق فافهم انتهى .  
و الحاصل ان الظاهر من كلام المصنف ان الوجود متّحد بالماهية هو كونها موجودة خارجاً فيكون قوله ماشمت رائحة الوجود انها موجودة بالتبع بمعنى انها انجعلت بجعل الوجود و قد ذكرنا فى الفوائد منع تحقق الجعل المركب على دعواهم و انما الوجود الجعل البسيط لان المَجْعول ان كان وضع له اسمان مختلفاً الدلالة و المفهوم بحيث يفهم ان المَجْعول شيان فلا بدّ من جعلين اذ يمنع ايجاد شيئين مختلفين بفعلٍ بسيطٍ غير مختلفٍ كما يمتنع ايجاداً بحركة كتابه لان الحركة التى تصدر عنها يمتنع ان يصدر عنها أوج بل فى الحقيقة ان ج لا يمكن كتابتها بوجه واحد من راس حركةٍ بسيطٍ بل لا بدّ من ثلاثة و مثل ايجاد يد زيد فالحركة الایجادية التى صدر عنها انملة الابهام غير الحركة التى صدر عنها العقدة التى تلى الانملة و هما غير ما وجد به الظفر فما به الوجود غير ما به الماهية و لذا كما تقول الوجود أولاً و بالذات و الماهية ثانياً و بالعرض تقول ما به الوجود اى الجعل الذى به الوجود أولاً و بالذات و الجعل الذى به الماهية ثانياً و بالعرض و ما بالذات غير ما بالعرض و قد قلنا ان الوجود يدور على جعله على التوالى و الماهية تدور على جعلها بخلاف التوالى و ما بالتوالى غير ما بخلاف التوالى و فى الحديث قال له اقبل فاقبل و قال للجهل اقبل فادبر و هو اشارة الى هذا فافهم .

و قوله «و ليست الوجودات الا اشعة و اضواء النور الحقيقى و الوجود القيومى جلّت كبرياؤه» المعروف منه و من غيره من كلماته ممّا رأيت من كتبه و ما سمعت من النقل عنه انه يريد بكون الوجودات الحادثة اشعة و اضواء من النور الحقيقى انها بارزة من ذاته كبروز الاشعة من جرم الشمس بغير فعل و لم تكن مسبقة بشيء الا بذاته و لو كانت بفعلٍ لكانت مسبقة به و الفعل كله حادث و هذه الوجودات لم تسبق بحادث فهى اظلة القديم او من سنخه . تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً و اصل هذه المذاقات الفاسدة تلقوها من الصوفية

فوقعوا في هذه المقالات الشنيعة.

ومن هذا ما قال الشيخ محمد بن ابي جمهور الاحسائي في كتابه المجلى قال: واعلم ان من جملة ما استدل به اهل هذه الطريقة على ان الوجود المطلق هو الواجب لذاته ان يقال كل ممكن قابل للعدم ولا شىء من الوجود المطلق بقابل للعدم ينتج لا شىء من الممكن بوجود مطلق وينعكس الى لا شىء من الوجود المطلق بممكن فيكون واجباً لذاته وليس الوجود الممكن هو القابل للعدم لان القابل يبقى مع المقبول والوجود لا يبقى مع العدم فالقابل له هو الماهية لا وجودها وزوال الوجود في نفسه وارتفاعه ليس بممكن لان العدم ليس بشىء حتى يعرض للوجود والّا لزم انقلاب الوجود الى العدم وهو محال فالقابل له هو الماهية ويكون قبولها له زوال الوجود عنها والمطلق لا يحتاج الى ماهية يقوم بها ليتمكن زواله عنها.

واقول قولهم ولا شىء من الوجود المطلق بقابل للعدم. غير مسلم بل ممنوع لانه ان اراد به ما يتناوله الاسم فهو ممنوع وهو عين الدعوى وان اراد بالمطلق معنى البحث الخالص فهو مسلم الا انه يبطل القياس فان لا شىء من كذا يستعمل في المتعدد ولو بالاعتبار بل ولو بلحاظ معنى الكلّى فرضا و اعتباراً ذهنياً وخارجاً مطلقاً.

ثم قال وفي التحقيق الممكن لا ينعدم وانما يختفى فيدخل في الباطن الذى ظهر منه والمحجوب يتوهم انه ينعدم وهذا الوهم انما نشأ من فرض الافراد الخارجية للوجود وليس فان حقيقته واحدة لا تكثر فيها وافرادها موجودة باعتبار اضافتها الى الماهيات والاضافة امر اعتبارى فلا افراد لها موجودة لتنعدم وتزول بل الزائل اضافتها اليها ولا يلزم من زوالها انعدام الوجود وزواله والّا لزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم هف.

اقول قوله وانما يختفى فيدخل في الباطن الذى ظهر منه صريح فى القول بوحدة الوجود وان ظهوره من الباطن الذى يختفى فيه ولادة فلا تصح سورة الاخلاص بما فيها من قوله تعالى لم يلد ولم يولد (ولم يكن له كفوا احد).

(خل). وفي الكافي بسنده الى علي بن الحسين عليهما السلم ان اهل البصرة كتبوا الى الحسين بن علي عليهما السلم يسألونه عن الصمد فكتب اليهم بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فلا تخوضوا في القرآن ولا تجادلوا فيه ولا تتكلموا فيه بغير علم فقد سمعتُ جدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول مَنْ قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار وان الله سبحانه قد فسر الصمد فقال الله احد الله الصمد ثم فسره فقال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لم يلد ولم يخرج منه شيء كشيء كالولد وسائر الاشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقات ولا شيء لطيف كالنفس ولا تشعب منه البدوات كالسنة والنوم والخطورة والميهم والحزن والبهجة والضحك والبكاء والخوف والرجاء والرغبة والسامة والجوع والشبع تعالى عن ان يخرج منه شيء وأن يتولد منه شيء كشيء او لطيف ولم يولد لم يتولد من شيء ولم يخرج من شيء كما تخرج الاشياء الكثيفة من عناصرها كالشيء من الشيء والدابة من الدابة والنبات من الارض والماء من البنايع والثمار من الاشجار ولا كما تخرج الاشياء اللطيفة من مراكزها كالبحر من العين والسمع من الاذن والشم من الانف والذوق من الفم والكلام من اللسان والهمزة من الهمزة والتميز من القلب والناظر من الحجر لا بل هو الله الصمد الذي لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء مبدع الاشياء وخالقها ومنشئ الاشياء بقدرته يتلاشي ما خلق للفناء بمشيئته ويبقى ما خلق للبقاء بعلمه فذلكم الله الصمد الذي لم يلد ولم يولد عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ولم يكن له كفوا احد هـ، فتدبر كلامه عليه السلم لتعلم ان كلام ابن ابي جمهور لم يستند فيه الى اقوال ائمتنا عليهم السلم بل استند الى اقوال الجهال وائمة الضلال فلذا قال ما قال يعني ان وجودات الحوادث خرجت منه تعالى عن قولهم و ترجع وتختفي فيه .

وقوله : وهذا الوهم انما نشأ من فرض الافراد الخارجية للوجود . صريح في دعواه ان حقيقته هي الله فينبغي انه (ان . خل) يعبد نفسه افرأيت من اتخذ الهه هواه واضلله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره

غشاة.

و قوله : بل الزائل اضافتها الخ . اخذه من قولهم السابق وليس الوجود الممكن هو القابل للعدم لان القابل يبقى مع المقبول والوجود لا يبقى مع العدم ومعنى هذا هو ما ذكرته لك سابقا من دورانهم على صدق الالفاظ فى الجملة لان الوجود ضد العدم ولا يجتمع ولا يحلّ به بل يتعاقبان على الماهيات وهذا اذا اريد بالوجود مصدر وجد فان وجد ضدّ عدم بلا شك ولكن الكلام فى الوجودات التى هى الذوات وتلك يحلها اذا كانت ممكنة العدم وان ارادوا به المعنى المصدري فقياسهم فى الوجود المطلق باطل ولكن منشأ خطائهم ان الوجود الحق تعالى يصدق عليه لفظ وجود والمعنى البسيط المعبر عنه فى الفارسية بهست يصدق عليه وجود والمعنى المصدري والمفهوم وغير ذلك يصدق عليها وجود فاذن الوجود حقيقة واحدة بسيطة غير متفاوتة ولا متعدّدة وانما التكثر باعتبار الاضافة الى الماهيات كنور الشمس هو واحد وانما اختلف باعتبار اضافته على الزجاجات المختلفة والاضافة اعتباريّة والاعتبارى موهوم لا حقيقة له الا فى الفرض العقلى فافعل ما شئت بعد ما ثبت عندك صدق لفظ الوجود على ما يتعارف و ثبت عندك ان الاعتبارى لا تحقق له فقل زيد حى باعتبار وزيد ميت باعتبار وزيد ربّ باعتبار وزيد عبد باعتبار ومع هذا كلّه ويقولون ( كلّه يقولون . خ ل ) هى براهين عقلية قطعية .

ثم قال و اذا لم يكن للوجود افراد حقيقية لا يكون عرضاً عاماً و ما يقال انه يقع على افراد لا على التساوى فيكون مشكّكا باطل لان ذلك انما هو باعتبار الكلية والعموم وهو من حيث هو لا عام ولا خاص ولا كلى ولا جزئى بل التحقيق فى اختلافه انه باعتبار تنزله فى مراتب الاكوان وحضوره فى حظائر الامكان وكثرة الوسائط يشتدّ ويضعف ظهوره و كمالاته و باعتبار قتلها تشتد نوريته ويقوى ظهوره فتظهر كمالاته و صفاؤه فيصير اطلاقه على القوى اولى من اطلاقه على الضعيف لان له مظاهر فى العقل كما ان له مظاهر فى الخارج كالامور العامة والكليات التى لا وجود لها الا فى الذهن فتفاوتته انما هو باعتبار

ذلك الظهور العقلي فالتفاوت لا في نفس الوجود بل في ظهور خواصه من العلية والمعلولية و كونه قائما بنفسه و بغيره و شدة الظهور و عدمه .

و اقول تدبر كلامهم الدال على ان حقيقة الواجب تعالى و حقيقة الحوادث شيء واحد و لكن لخوف التطويل تركت بيان ما فيه من الفساد التزليل الا ان من تتبع كلامي و عرفته (عرفه . خل) ظهر له فساد كلامهم كله في هذا النوع ليس فيه شيء من الحق و مخالف لكلام ائمة الهدى عليهم السلم . ثم قال اذا عرفت ذلك فالماهيات كلها و جودات خاصة علمية ليست ثابتة خارجا (خارجة . خل) منفكة عن الوجود كما توهمه المعتزلى بل ثبوتها منفكا عن الوجود الخارجى فى العقل و كلما فى العقل من الصور فائضة من الحق و فيض الشيء من غيره مسبوق بعلمه فهى ثابتة فى علمه تعالى و علمه وجوده لانه عين ذاته . و اقول تفهم قوله فان الاشياء كلها فى ذاته .

ثم قال فلا تكون الماهيات شيئا غير الموجودات المتعينة فى العلم و الا كانت ذاته محلا للامور المتكثرة المغيرة لذاته تعالى الله عنه .

و اقول هو يقول : و فيض الشيء عن غيره مسبوق بعلمه . فجعلها مغيرة و هى فى علمه و علمه ذاته ثم يقول : و الا كانت ذاته محلا للامور المتكثرة . فان قال انها حاصلة فى ذاته حصولا جمعيا و حدانيا لا يلزم منه التكثر كما يقوله اخوانه الملا محسن و المصنف و ابو نصر الفارابى و مميت الدين ابن عربى و غيرهم فاقول لهم هو سبحانه يعلم ان فيه شيئا غيره ام لا فان قلت يعلم كانت ذاته محلا لها و ان كان لا يعلم ان فيه شيئا غيره و لا معه بطل كلما قلت فلا يكون فى علمه الذى هو ذاته شيء غيره كما قال الصادق عليه السلام كان ربنا عز و جل و العلم ذاته و لا معلوم الحديث .

ثم قال بل الحق ان الوجود تجلى بصفة من الصفات فيتعين و يمتاز عن الوجود المتجلى بصفة اخرى فتصير حقيقة ما من الحقائق و صورة تلك الحقيقة فى علم الحق هى المسماة بالماهية و العين الثابتة بل هى الماهية .

و اقول فيه انه قد اختلفت حالاته و المختلف حادث فان قلت لم يختلف

لذاته بل المختلف التجليات قلت هي تجليات افعال ام تجليات ذات فان كانت تجليات افعال فهل تلك الحقائق المسماة بالماهيات تختلف (اختلفت . خل) حالاتها قبل التجلى و بعده ام لا فان لم يحصل اختلاف فى شىء من هذه الفروض لم يتجدد شىء و لم يحصل تجلٍ اصلاً و ان حصل الاختلاف إما فى الذات او فى الحالٍ فيها و من كلٍ يلزم التغير و الحدوث . ثم قال و لها وجود فى عالم الارواح و هو حصولها فيه و وجود فى عالم المثال و هو ظهورها فى صورة جسدانية و وجود فى الحق و هو تحققها فيه و وجود علمى فى اذهاننا و هو ثبوتها فيه و بقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات و لوازمها تارة فى الذهن و اخرى فى الخارج فيقوى الظهور و يضعف بسبب القرب من الحق و البعد عنه و قلة الوسائط و كثرتها و صفاء الاستعداد و كدره فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة لها و للبعض دون ذلك و صورها فى اذهاننا ظلالات تلك الصور العلمية حاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادئ العالية او لظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة الالهية و لهذا صعب ادراك الحقائق على ما هي عليه الا على من تنور بنور الحق و ارتفع الحجاب بينه و بين الوجود المحض فانه يدرك بالحق الصور العلمية على ما هي عليه فى انفسها و ينحجب عنها بقدر اتيته فيحصل التمييز بين علم الحق بها و بين علم هذا الكامل بها فغاية عرفانه اقراره بالعجز و القصور و علمه برجوع الكل اليه .

انتهى ما اردت نقله من كلامه فقد بين لك انها كلها فى ذاته كما قال : و وجود فى الحق و هو تحققها فيه . و لا شك ان هذا التحقق فيه دليل مغايرتها له تعالى و بين ان الكامل منا يعنى يكون تابعا لابن عربى و عبد الكريم الجيلانى و امثالهما يرتفع الحجاب بينه و بين الوجود المحض فانه يدرك بالحق الصور العلمية الخ . و هذا ظاهر لانه انما اثبت كونها فى ذاته لانه كشف عنه الحجاب فرآها مرسومة فى ذاته و لو لم يرها منتقشة فيه لما حكم بذلك اما ترى لما كنا لم ندرك ذلك انكرنا ثبوتها فى ذاته لعجزنا عن ادراك ذاته فحكمنا بعدم كونه محلاً لغيره من جهة الدليل العقلى و الذى يشاهد بالمعينة يحكم بمقتضاها و

لقد قال تعالى يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون. ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة و ليرضوه وليقتربوا ما هم مقتربون اللهم ائتني اشهدك ائتني ابرأ اليك والى نبيك و اهل بيته الطاهرين و انبيائك المرسلين صلى الله على محمد و اله الطاهرين و عليهم اجمعين و الى عبادك الصالحين و ملائكتك المقربين من هذه الاقوال الباطلة و من التدين بها فى الدنيا و الآخرة فاثبتها لى فيما القاك به يا ارحم الراحمين. و اعلم انى انما تركت البحث فى هذه مفصلاً لطول الكلام عليه و القليل قد اشرت اليه فيما مضى و لاتتوهم ان مثل هذا الذى سمعت منى هو دليلى فتظن ائتني اردّ كلامهم بالشتم و التبطل لا بالدليل اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فاما الشتم فلست ارضى به و لا يؤذن لى فيه و اما تبطل ما هو باطل فذلك واجب بالدليل فمن انس بعباراتهم لا يكفيه القليل و لست بصدد التطويل فمن شاء ذكره و ما يذكرون الا ان يشاء الله.

فقول المصنف «فالوجودات حقائق متأصلة» هو مثل ما سمعت من كلام ابن ابي جمهور فان طريقته واحدة و لو انهم قالوا انها حقائق الاشياء المتأصلة فى الحدوث اقامها سبحانه باطلتها فى اماكنها و اوقاتها فهى فى الحقيقة آثار فعله لم تكن مذكورة قبل فعله بحال كونها و لم تكن شيئاً قبل تكوينه كان كلامهم مستقيماً و له معنى و ذلك انه تعالى انما ذكرها حين خلقها و هو سبحانه الذاك قبل الذكرين (الذاكرين. خ) و لا مذكور فذكرها بايجادها بفعله و حقيقتها (ظ) من فعله انما اثره لا انها مرغبة منه بل الفعل مبرراً عنها كان الله سبحانه و لا شىء معه و هو الآن كما كان ثم اخترع بفعله عنصراً نسبته من فعله كنسبة المصدر الذى هو الحدث من الفعل اى كنسبة ضرباً الى ضرب و هذا الحدث هو الذى نسميه تارة بالماء الاول و تارة بالالف اللينة و تارة بالنفس الرحمانى الثانوى و تارة بالحقيقة المحمدية و فلك الولاية و تارة بالوجود المطلق او محل الوجود المطلق و الوجود الراجح او محله و ركن الوجود و التجلى الاعظم و هذا الوجود قسمه عز و جل الى اربعة عشر قسماً لم يحتمل

اكثر منها وهو ذات الذوات و به تذوّتت و بقيت هذه الاربعة عشر الطيبة تُسَبِّح الله و تعبد و تشنى عليه بكل ما يمكن من الثناء الفَ دهر كلّ دهر مائة الف سنة ثم اذنَ لها فاشرق نورها و شعاعها ثم خلق من ذلك الشعاع المتعلّق بتلك الحقيقة تعلق النور بالمنير القائم بها قيام صدور مائة الف نور و اربعة و عشرين الف نور كل نور هو رُوح نبي من انبيائه فعلم المنير ذلك النور كيفية تسبيح الله و عبادته و الثناء عليه باسمائه الناطقة عليهم بوحي الله صلى الله على محمد و اله الطاهرين فبقوا يعبدون الله سبحانه بالتوجه الى وجهه الباقي الذي هو ذلك المنير الاول المقسوم باربعة عشر قسماً صلى الله عليهم و السلم و اليه الاشارة بقولى فى مدح الحجة عليه السلم عجل الله فرجه و فرجنا به فى ذكر توجه الانبياء عليهم السلم الى الله تعالى به قلت :

فَنُورُهُ وَخَيُّهُمْ وَوَجْهُهُ قَبْلَتْهُمْ فَحَيْثُ صَلَّوْا وَصَلُّوا

وذلك فى الف دهر ثم خلق الله سبحانه من انوار الانبياء عليهم السلم ارواح المؤمنين و هكذا حكم مراتب الوجود متسافلاً كلّ سافلٍ خلق من شعاع ما فوقه لا من نفس طينته الى طينة الحقيقة المحمدية و هى خلقت لا من شىء و لا اصل لها ترجع اليه قبل خلقها بفعله تعالى فكل شىء راجع الى الله تعالى برجوعه الى ما خلق منه و هو قول سيد الوصيين امير المؤمنين حجة الله على الخلق اجمعين بعد ابن عمه و اخيه خاتم النبيين صلى الله عليهما و الهما الطاهرين انتهى المخلوق الى مثله و الجاه الطلب الى شكله الحديث و المراد بمثله مبدؤه فافهم فليس للوجود المخلوق حقيقة فى الخالق بوجه من الوجوه و لله درّ من قال :

اذا كنتَ ما تدرى ولا انت بالذى

تطيع الذى يدرى هلكتَ ولا تدرى

و اعجبُ من هذا باتّك ما تدرى

و ائتّك ما تدرى باتّك ما تدرى



وقوله «الا ان لكل منها نعوتا ذاتية ومعاني عقلية هي المسماة بالماهيات» يشير به الى تعيناته لان الاعيان الثابتة عندهم من حيث امتيازها عن المطلق لها تعينات عدمية وتعينات وجودية وتلك التعينات الوجودية الحاصلة لها هي عين الوجود فهي اى الماهيات كلها وجودات خاصة علمية كما تقدم فى كلام صاحب المجلى فلا تكون الماهيات شيئا غير الوجودات المتعينة فى العلم الذاتى والتعينات العدمية هي الانتزاعية العقلية والحق ان للوجودات التى هي المواد نعوتات هي قوابلها المسماة بالماهيات الاولى التى هي الصور والانفعالات وبها قوام الوجودات ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون وهي التعينات النوعية وللوجودات التى هي الاشياء نعوتات شخصية فالاولى فى الخلق الاول كعمل المداد للكتابة والثانية فى الخلق الثانى كالصور التى بها تشخصت الحروف والكلمات وبهذه النعوتات طابت الاشياء وخبت فقوله ان لكل منها اى وجود من الوجودات المقيدة قيوداً ونعوتات هي المسماة بالماهيات والمراد بها فى الخلق الثانى لان المعانى العقلية مفاهيم للاشياء لا لاجزائها وهذه النعوت هي اسماء تلك الوجودات فيقال وجود زيد ووجود الفرس فظاهر كلامهم من قولهم وجود زيد ان الاضافة بمعنى اللام وعليه يكون النعت هو الوجود لا الماهية وعلى قولنا تكون الاضافة بيانية فالمنعوت هو الوجود وزيد بدل بيان المسمى باصطلاح النحاة بعطف البيان والنعت ما نسب اليه من اسم وفعل وقول وعمل وصورة خارجية او ذهنية ولهذا الشىء نعت نورى معنوى سماه الله به ووسمه به فقال فى الاشارة الى ذلك بقوله الحق لا يستطيعون لانفسهم نفعاً ولا ضراً ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً وهذا هو النعت الوجودى وقال لو اطلعت عليهم لو ليت منهم فراراً ولم ليئت منهم رعباً. وله نعت ظلمانى وسم به فقال تعالى تعرفهم بسيماهم ولتعرفنهم فى لحن القول وقال واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مستندة يحسبون كل صيحة عليهم انا لله وانا اليه راجعون ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم.

قال : « توضيح فيه تنقيح - اما تخصيص الوجود بالواجبية فلنفس حقيقته المقدسة عن نقص وقصور واما تخصيصه بمراتبه و منازل في التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة والضعف فبما فيه من شؤونه الذاتية وحيثاته العينية بحسب حقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل ولا تعرض لها الكلية كما علم واما تخصيصه بموضوعاته اعني الماهيات والاعيان المتصفة به في العقل على الوجه الذي مر ذكره فهو باعتبار ما يصدق عليه في كل مقام من ذاتياته التي يبحث عنه في حد العلم والتعقل ويصدق عليه صدقا ذاتيا من الطبائع الكلية والمعاني الذاتية التي يقال لها في عرف اهل هذا الفن الماهيات وعند الصوفيّة الاعيان وان كان الوجود والماهية فيما له ماهية ووجود شيئا واحداً والمعلوم عين الوجود وهذا سرّ غريب فتح الله على قلبك باب فهمه إن شاء الله تعالى » .

اقول : يريد به تفصيل ما ذكره سابقا . قال في التعليقات : الفرق بين ما ذكره في هذا الفصل وبين ما ذكره في الفصل السابق انه يعلم في هذا الفصل وجه كون التخصيص بنفس الحقيقة مفصلاً مصرّحاً بخلاف ما مر وايضا يعلم في هذا الفصل ان ما كان متقدما وما كان متأخرا لما صار كذلك ولم يحصل بعكس ما كانا هذا على احتمال او معنى التخصيص بالتقدم والتأخر مثلا على احتمال اخر كما سننبّه عليه إن شاء الله تعالى بخلاف ما مر وايضا يعلم مفصلاً في هذا الفصل ما اراده بقوله فيما مر بامور لاحقة من انها ليست منحصرة في العوارض الخارجية بل الماهيات داخلية فيها بخلاف ما مر وبالجملّة قد بيّن وفصل في هذا الفصل الامور السابقة على الوجه اللائق بلا قصور فلهذا عنوانه بهذا العنوان انتهى . يعنى بالعنوان قوله « توضيح فيه تنقيح » و اقول ان المصنف ذكر سابقا هذه الاشياء فعرض له احتمالات ترد عليه باعتبار اطلاقات ما مر فاستطرد التوضيح لدفع ما قد يتوهم او ما فهمه من وروده عليه وعلى كل حال لا بأس به اذا كان دافعا لا يراده كافيا لمراده فقال « اما تخصيص الوجود بالواجبية » يعنى انه لما ذكر بعض تخصيص افراد الوجود استطرد ذكر تخصّص الواجب و ان كان مستغنيا عن التعريف او انه وجد احتياج المقام الى التعريف او انه ادخله

فى جملتها كما يفهم من بعض كلامه سابقا فقال تخصيص الواجب (تخصيص الوجود. ظ) بالواجبية والاولى ان يقال تخصّصه او اختصاصه بالواجبية لان التخصيص لا يكون من ذات المختص الا ان يريد به اثباته فى ذهن العارف فلنفس حقيقته يعنى انه بذاته تخصّص لا باعتبار شىء غير ذاته ومعنى الكلام صحيح على ارادة معنى اثباته فى الافهام ومحو الاوهام المقدسة عن نقص و قصور نفى بهذا القيد مطلق الاحتياج و مطلق المغايرة فانها من النقص و القصور و اما تخصيصه بمراتبه و منازلها فى التقدم و التأخر كالرتبة و الغنى للبسيط منه و الحاجة للمركب من الوقت و المكان و الكم و الكيف و الوضع الى غير ذلك من المعيّنات و المشخصات كما ذكرنا سابقاً و الشدة و الضعف اللازمين للرتبة و الجهة و الكم و الكيف و المكان و التقدم و التأخر فبما فيه من شؤونه الذاتية الخ. و اعلم ان المصنف اراد من المخصّص بالذات الواجب عز و جل كما قال اما تخصيص الوجود بالواجبية و هو ظاهر.

و اما قوله «تخصيصه بمراتبه و منازلها» فيريد بها الوجودات الممكنة و الضمير فى منازلها و مراتبها يعود الى الواجب الحق. تعالى عن ذلك علواً كبيراً يعنى انه يتنزّل فى مراتبه و منازلها فى ظهوراته و هو يعنى تنزل الذات بذاتها الى المقامات السفلية فيتكثر ذلك الواحد البسيط لذاته بهذه المراتب و المنازل التى هى شؤونها و حوائجها ليقضى منها وطراً فيعرض له بواسطة تلك المراتب و المنازل امور معيّنة و مشخصة للوجه الواقع منه فى تلك الرتبة و المنزلة لان تلك الامور من لوازم تلك المراتب و المنازل فبذاته نزل فى تلك المرتبة لاجل ذلك الشأن فلزمته لذاته لا من حيث نفسه لبساطتها و تقدسها بل من حيث تنزله فى تلك المرتبة لان تلك الامور التى شأنها التشخيص و التعيين لازمة لتلك المرتبة و لمن تنزل فيها فمن حيث نفسه هو بسيط لا كثرة فيه و لا تعدّد و لا تشخص و ما لحقه من تلك الامور المشخصة لافراد مظاهره فقد عرضت له بواسطة مراتب نزوله و ما تقدّم من ظهوره فى بعض مراتبه على بعض فلو خاص بعضها المقتضية لذاتها فى الترتيب الطبيعى ان تتقدّم فيتقدم الظهور لامتناع الترجيح

من غير مرجح فما هو متقدم من مراتب الوجود لا يمكن ان يعكس و بالعكس و  
 يحتمل ان يكون المراد ان ما ينتزع منه المفهوم ان مراتب الوجود عند  
 ملاحظة العقل لهما يجد بعضا متقدما و بعضا متأخرا صار كل من المفهومين او  
 مما انتزع منه المفهوم سببا للامتنياز و لتقدم بعض على بعض على اختلاف  
 آرائهم فقوله «و اما تخصيصه بمراتبه و منازل» الى قوله «فبما فيه من شؤونه» اى  
 ان تخصيصه بالمراتب و المنازل و اختلافها فى الامور المذكورة من التقدم و  
 الغنى و الشدة و اضدادها فبسبب ما فى ذاته من شؤونه و دواعيه الذاتية لكونها  
 صورا فى علمه و علمه عين ذاته و كذا تلك الحثيات العينية اى الاعتبارات و  
 الجهات المتعددة بحسب ما هى عليه فى علمه من صورها الذى هو اى علمه  
 عين ذاته عرض لها الاختصاصات و النسب المذكورة على حسب الشؤون  
 المذكورة التى هى مبادئ لهذه الامور المذكورة و فى الحقيقة كلها من لوازم  
 المراتب بسبب شؤونه اى دواعيه او اسباب دواعيه و بواعثه التى هى اسباب  
 تلك الامور المذكورة لان هذه الشؤون كما ذكرنا مكرراً صور وجودية فى  
 علمه الذى هو ذاته فيها صدرت و بها تحققت و بها عُدِمَت و بها بقيت و منها  
 برزت و اليها تعود و كل ذلك بحسب ذاته و حقيقته البسيطة التى لا جنس لها و  
 لا فصل (لها. خ ل) و لا تعرض لها الكلية لذاتها لكمال حقيقته .

ثم قال «و اما تخصيصه بموضوعاته» التى عرض لها فى الذهن اعنى  
 الماهيات و الاعيان المتصفة به فى العقل لانهما فى الخارج متحدان و انما  
 يعرض لها فى ظرف التحليل على الوجه الذى مر ذكره فباعتبار ما يصدق على  
 الوجود من الماهيات فى كل مقام و رتبة من ذاتياته مما هو كالجنس و الفصل و  
 النوع و الخاصة و العرض العام التى يبحث عنه اى ذلك الصادق فى حد العلم و  
 فى التعقل كما جرى عليه اصطلاح الحكمة النظرية و يصدق عليه صدقاً ذاتياً  
 لاتحاده بها فى الخارج و ذلك الصادق من الطبائع الكلية و المعانى الذاتية لعل  
 العطف تفسرى لان المراد من الطبائع هى الحقائق التى هى المعانى التى هى  
 الماهيات و هى المسمّاة فى عرف العرفاء بالماهيات لانها هى حقائق الاشياء

من حيث هي و عند الصوفية هي الاعيان لانهم كما تقدم يسمونها اى الماهيات بالاعيان الثابتة ان اعتبر ثبوتها فى العلم الازلى و بالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها و ظهور صورته فيها فمدار تخصيص كل وجود بموضوعه الخاص به على اعتبار ما يصدق عليه فما صدق عليه منها فهو معروضه الخاص به .

ثم قال ان الوجود و الماهية فى الوجود الذى له ماهية اى الفرد الحادث منه شىء واحد لا تعدد فيه الا فى الذهن عند ارادة التحليل لنظر العقل الى نفس المفهوم .

ثم قال «و المعلوم» اى الماهية «عين الوجود» الذى هو الوجود . و لما كان هذا الفصل انما وضعه للتوضيح و لتتسيم ما نقص او خفى من المراد او من البيان ذكر هذا و قد كان ذكره قبل هذا للاشارة على ان الاتحاد بينهما كما هو فى الخارج كذلك هو فى الذهن و انما يتغايران فى الذهن بالنظر الى مفهوميهما كما قال سابقاً فى نظر العقل عند ارادة التحليل .

ثم قال «و هذا سر غريب» يعنى ان كون الماهية منشأً للتمييز مع انها عين ما تميز بها و عين ما اتحدت به و لاجل هذا كانت الوجودات المتعددة غير مختلفة نوعاً لما ذكر من كون علة التمييز علة الاتحاد فيه سرٌ غريبٌ لبُعده عن افهام القاصرين .

واقول و أمّا بيان المُصنّف فى مراداته مما هو مخالف للحق على سبيل الاختصار و الاقتصار : فانّ قوله أنّ تخصيص الوجود بالواجبة فالاولى ان يقال تخصّص او اختصاص لا تخصيص لانه فعل الغير و لا يكون اختصاصه تعالى محصلاً من غيره الا ان يراد به اثباته فى الأفهام و ازالة التعدد و الحاجة عن الاوهام على ان ذلك كله تحديد لخلقه كما قال الرضا عليه السلم كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غيوره تحديد لما سواه . فكل هذه الاعتبارات تحديد لما سواه .

و اما تخصيصه بمراتبه فانّ أعاد ضمير الوجود الى الحق تعالى كما حملنا عليه كلامه كما هو صريحه و اراد الحقيقة فهو باطل لانه تعالى لا يتغير عن حاله

قبل الایجاد والالکان حادثاً واثماً ظهوره لما شاء بايجاده اياه كما قال امیر المؤمنین علیه السلام لا تحیط به الا وهام بل تجلّی لها بها وبها امتنع منها والیها حاکمها، فظهوره للخلق ايجادهم لانه یتنزل انظر الی اياته فی الافاق فهذا السراج ظهر لجميع اشعته بها واحتجب عنها بها ولم یخل منها شیء بمعنی قیومیّة فعله وامره لا بذاته فانه لا یتغیر عما هو علیه وهذا ایه الله تعالی ولو کان كما قال لظهر فی مظاهره ولا یمکن الا بان یتصف بصفاتھا.

وامّا ما ذکر من شؤونه فانما هی شؤون احداثها بفعله من خلقه لخلقہ لم تکن مذکورة فی ذاته الا بفعلها واما انه عالم بها فالمراد انه عالم فی الازل بها فی الحدوث فهو فی الازل بذاته الذی هو الازل یعلمها فی اماکنها واوقاتها و لیست فی الازل والالکان معه غیره واما حصول صورها فی علمه فهو علمه الحادث الذی هو اللوح المحفوظ وامثاله كما قال تعالی قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربّی فی کتاب لا یضل ربّی ولا ینسی وقال تعالی قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا کتاب حفیظ.

واما الامور المذکورة التی هی علّة التعدد فهي قوابل الاشیاء وانفعالاتها و شرائط ايجاداتها و هی محدثة معها علی جهة المساوقة کالكسر والانکسار لم تکن تلك المشخصات الخاصة قبل الشخص ولا بعده ولا حقيقة للوجودات الحادثة الا الحقيقة المحمدية (ص) ولا حقيقة لها قبل ذلك قال امیر المؤمنین علیه السلام: انتهى المخلوق الی مثله وقال علیه السلام علة الاشیاء صنعه وهو لا علة له، وتفصیله كما اشرنا الیه سابقاً.

وامّا تخصیص الوجود فیما له موضوع فموضوعه هو الموصوف منه و العارض هو الصفة وقد ذکرناه مراراً وان ما اتحد خارجاً فی الحقيقة اتحد ذهنًا الا باعتبار شیء تصفه به او تنسبه الیه خارجاً وح هو فی الخارج بتلك الجهة غیر متحد.

وامّا تحقیق الماهیات فقد اشرنا الیه سابقاً للماهية الاولى الركنية والثانية الهویّة ای الموجود من حیث هو فراجع.

وَأَمَّا أَنْ الْمَعْلُومَ أَيْ الْمَاهِيَةَ عَيْنَ الْمَوْجُودِ فَقَدْ ذَكَرْنَاهُ وَلَيْسَ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى بَلْ كَمَا قُلْنَا فَإِنَّ الْوُجُودَ الْمَوْصُوفِي هُوَ الْمَادَّةُ وَالصَّفَاتِي هُوَ الصُّورَةُ وَالْمَجْمُوعُ مِنْهُمَا بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ أَثَرًا وَجُودًا وَباعتبارِ كَوْنِهِ هُوَ هُوَ مَاهِيَّةً .  
وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ مِنْ كَوْنِ مَا بِهِ التَّمْيِيزُ هُوَ مَا بِهِ الْإِتِّحَادُ فَهُوَ عَلَى مَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ هُوَ الْمَاهِيَّةُ الْأُولَى الَّتِي هِيَ الْإِنْفِعَالُ هِيَ الَّتِي بِهَا التَّمْيِيزُ لِأَنَّهَا مَجْمُوعُ الْمَشْخَصَاتِ الَّتِي بِهَا التَّمْيِيزُ .

وَأَمَّا الَّتِي بِهَا الْإِتِّحَادُ فَلَيْسَتْ هِيَ الَّتِي بِهَا التَّمْيِيزُ فَإِنَّ مَا بِهِ الْإِتِّحَادُ عَلَى دَعْوَاهُ هِيَ هَوِيَّةُ الشَّيْءِ وَحَقِيقَتُهُ مِنْ نَفْسِهِ وَهَذِهِ لَا يَكُونُ بِهَا التَّمْيِيزُ بَلْ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ أَنَّ هَذِهِ أَيْضًا لَا يَكُونُ بِهَا الْإِتِّحَادُ إِذْ لَا تَتَحَقَّقُ إِلَّا بِاعْتِبَارِ مَغَايِرٍ لِلْإِتِّحَادِ الَّذِي بِهِ يَتَحَقَّقُ الْوُجُودُ فَهِيَ عَلَى الْمَذَاقَيْنِ لَا يَكُونُ بِهَا الْإِتِّحَادُ وَقَدْ يَكُونُ بِهَا التَّمْيِيزُ عَلَى الْمَذَاقَيْنِ أَمَّا عَلَى الْمَذَاقِ الْأَوَّلِ فَلِأَنَّهَا هِيَ الْإِنْفِعَالُ الَّذِي هُوَ مُحَلٌّ الْحُدُودِ الْمُشَخَّصَةِ وَبِهِ يَحْصُلُ التَّعْيِينُ لِأَنَّهُ الْقَابِلُ وَالْمَقْبُولُ يَظْهَرُ بِهَا وَيَجْرَى الْإِبْجَادُ عَلَى مَقْتَضَاهُ كَمَا يَشِيرُ إِلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ . وَأَمَّا عَلَى الْمَذَاقِ الثَّانِي فَكَمَا قُلْنَا مِنْ أَنَّهَا لَا تَتَحَقَّقُ إِلَّا بِاعْتِبَارِ مَغَايِرٍ لَهَا بِهَا يَتَحَقَّقُ الْوُجُودُ مِنَ الْإِعْتِبَارِ وَأَمَّا مَا خُذَ اتِّحَادُهُمَا عِنْدَهُمْ فِي الْخَارِجِ مِنْ جِهَةِ الْفَهْمِ الَّذِي هُوَ مُنْشَأُ دَلِيلِهِمُ الصَّنَاعِي هُوَ أَنَّهُمْ فَهَمُوا أَنَّ هَوِيَّةَ الشَّيْءِ هُوَ الْمَاهِيَّةُ وَوُجُودُهَا حَصُولُهَا وَلَا مُغَايِرَةَ بَيْنَهُمَا وَهُوَ الْإِتِّحَادُ الْمُرَادُ وَإِذَا فَتَشَّتْ فِيهِ وَجَدَتْ مَوْصُوفًا وَصِفَةً مَعَ أَنْ تَعْلِيلُهُ عِلِيلٌ فَإِنَّ قَوْلَهُ وَلَا جُلَّ هَذَا كَانَتْ الْوُجُودَاتُ الْمُتَعَدَّدَةُ غَيْرَ مُخْتَلِفَةٍ نَوْعًا يَعْنِي أَنَّهَا مُتَّحِدَةٌ فِي النَّوْعِ كَالْإِنْسَانِ أَيْ الْحَيَوَانَ النَّاطِقِ وَهُوَ مُتَعَدَّدٌ فِي الشَّخْصِ كَزَيْدٍ وَعَمْرٍو وَكَالْخَشْبِ الْمُتَّحِدِ فِي النَّوْعِ الْمُتَعَدَّدِ فِي الشَّخْصِ أَيْ فِي الْبَابِ وَالسَّرِيرِ وَغَيْرِهِمَا وَهَذَا ظَاهِرٌ فِي كُلِّ الْأَنْوَاعِ وَمَعَ هَذَا يُلْزَمُ أَنَّ هَذِهِ الْوُجُودَاتُ تَدْخُلُ تَحْتَ نَوْعِهَا كَمَا تَدْخُلُ الْأَنْوَاعُ مِنْهَا تَحْتَ جِنْسِهَا فَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْوُجُودَاتِ وَغَيْرِهَا بِخِلَافِ مَا قَرَّرَهُ الْمُصَنِّفُ وَفِي كَلَامِي هَذَا بَانَ مَا بِهِ التَّمْيِيزُ هُنَا لَا يَكُونُ بِهِ الْإِتِّحَادُ كَمَا سَمِعْتَ سِرًّا غَرِيبًا لِبَعْدِهِ عَنْ أَفْهَامِ الْمُدَّعِينَ لِعَدَمِ الْقُصُورِ .

قال: «قال الشيخ الرئيس فى المباحثات ان الوجود فى ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل اذا كان اختلاف فبالتأكيد والتضعف (التضعيف . خل) و انما يختلف ماهيات الاشياء التى تناول الوجود بالنوع وما فيها من الوجود فغير مختلف النوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لاجل وجوده انتهى كلامه . فالتخصيص فى الوجود على الوجه الاول بحسب ذاته وهويته و اما على الوجه الثانى فباعتبار ما معه فى كل مرتبة من النعوت الذاتية الكلية» .

اقول: يريد بنقل كلام الشيخ الاستشهاد على اتحاد الوجود فى نفسه و ان تعدده انما هو باعتبار تعدد موضوعاته فقول الشيخ: ان الوجود فى ذوات الماهيات . اى فى الوجودات التى لها ماهيات يعنى بها ما سوى الوجود الحق يعنى ان الوجود فيما له ماهية لا يختلف بالنوع اى فى نفسه بل هو شىء واحد بل اذا وجد اختلاف فيه و تكثر فبسبب تأكيده فى نفسه و تضعيفه كذلك كما فى ظهور مراتبه على نوع التشكيك فيعرض له الشدة والضعف مع بقاء الوحدة و صدقها عليه و انما تختلف ماهيات الاشياء التى تناول الوجود بالنوع يعنى انها يختلف (تختلف . خل) بالنوع فاذا اختلفت تلك الماهيات بانواعها تعددت تعلقات الوجود بها و ما فيها من الوجود المتعلق غير مختلف بالنوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاختلاف فصليهما اللذين عندنا هما ماهيتاهما الاوليين و عند المصنف و عند القوم هما كالماهيتين و ما فى زيد والفرس من الوجود غير مختلف و هذا الوجود عندنا هو الحصتان من الحيوان و عندهم هما كالحصتين و بالجملة كما ان اختلاف الانسان والفرس انما هو لاختلاف فصليهما والا فحيوانيتهما غير مختلفة بالنوع كذلك اختلافهما انما هو باعتبار ماهيتهما فان ماهية الانسان غير ماهية الفرس مع اتحاد وجودهما ولذا علل الشيخ اختلاف الانسان والفرس فقال لاجل ماهيته لاجل وجوده ففرع المصنف على ما قرره الشيخ بيان ما قرره هو فقال «فالتخصيص فى الوجود على الوجه الاول» والظاهر ان مراده بالاول تخصيصه بمراتبه و منازلها فى التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة «بحسب ذاته وهويته» يعنى به ما قال قبل فى قوله: فبما فيه من شؤونه



الذاتية وحيثياته العينية. فانه بحسب ذاته وهويته لانه حين كونه فى رتبته من الثبوت الازلى قائم فى القدم بما له من الشؤون الذاتية والحيثيات العينية اى فى العلم الذى هو ذاته. تعالى عما يقولون علواً كبيراً فتخصيصه فى هذه الرتبة و هى اَوَّل ما له من مراتب التعيين بهذه الشؤون والحيثيات «واما على الوجه الثانى» وهو تخصيصه بموضوعاته «فباعتبار ما معه فى كل مرتبة من النعوت الذاتية الكلية» والا فهو واحد بلا تعدد لذاته. ويحتمل ان يريد بقوله «على الوجه الاول» واما تخصيصه بالواجبية فلنفس حقيقته المقدسة عن نقصٍ و قصور و بقوله «على الوجه الثانى» تخصيصه بمراتبه و منازل الخ. بما فيه من شؤونه الذاتية وحيثياته العينية و من الوجه الثانى تخصيصه بموضوعاته و يؤيد ارادة الاحتمال الاول حسن ظنى بالمصنّف تخفيفاً لشناعة القول و ان كان لايجدى نفعاً وجعلى له انه الظاهر من جهة تخفيف الشناعة و يؤيد المعنى الثانى قوله فى الوجه الاول «بحسب ذاته وهويته» كما قال فيه أولاً: فلنفس حقيقته المقدسة. و فى الوجه الثانى «فباعتبار ما معه فى كل مرتبة من النعوت الذاتية» كما قال فيه أولاً: بمراتبه و منازل فى التقدم والتأخر والغنى والحاجة و الشدة والضعف فبما فيه من شؤونه الذاتية وحيثياته العينية. واما لَوْ حنا بترجيح الثانى لما يلوّح به و يصرّح من وحدة الوجود بل و الموجود. هذا كلّه على رأيه فى حكم الوجود من التوحد او التعدد.

واما على رأينا فلانتكلم فى ذات الله تعالى لان مَنْ تكلم فى ذات الله تعالى لايزداد عن الحق الا بعداً و ائما نتكلم فى الوجود الحادث الذى هو من نظائرها فاقول كان الله عز وجل وحده ولا شىء معه يعنى انه ما يعلم ان معه شيئاً غيره وهو الان على ما كان ثم انه احدث الفعل بنفسه اعنى مشيته و ارادته و ابداعه و قدره و قضائه و ما اشبه ذلك من انواع افعاله ثم احدث به امكانات الاشياء الكلية و الجزئية على نحو العموم و الكلية التى لايتناهى منها شىء فى الامكان وهذا هو العلم الذى لا يحيطون بشىء منه مثلاً امكان زيد احدثه بمشيته الامكانية فكان على نحو الكلية فى جزئيته فيمكن ان يخلق مما يمكن

ان يكون زيد منه قبل ان يكون كليا و جزئيا و انسانا و حيوانا و جنة و ناراً و ملكا و نبيا و شيطانا و ارضا و سماء و برا و بحراً و هكذا الى غير النهاية هذا امكان زيد فاذا خلق منه زيدا جاز ان يغير زيدا الى ما شاء مما ذكر و مما لم يذكر الى غير النهاية و هكذا كل شىء يمكن فيه كل شىء قبله و بعده فكان كل شىء ممكناً بمشيته الامكانية و لا يعلم احد من الخلق من ذلك العلم شيئاً فاذا قلت زيد يمكن ان يكون كذا و ان يكون كذا بلا نهاية يعلم العارفون بالله ذلك و لكن لا يعلم احد من الخلق اى شىء منها يكون الا اذا اخبر تعالى به او كونه و هو قوله و لا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء تكوينه او الاخبار به فافهم فلذا قلنا كان كل شىء ممكناً بمشيته الامكانية ثم انه تعالى خلق نوراً و طينة طيبة و لم يكن قبلها شىء و هذا هو الماء و هو الوجود و هو الحقيقة المحمدية (ص) و هو الامر الذى اقام به كل شىء فكان باعتبار جهاته الست الظاهرة و الباطنة و مقبولة و قابله اربعة عشر ركناً لا غير فتكثر هذا الوجود و قابله و جهات نوره و جهات طينته الى هذا العدد خاصة فخلق من شعاعه نوراً و من شعاع هذا النور نوراً فتكثرت تنزلاته باشعته فى مراتبها ففى كل مرتبة تكثرت افراده من جهة الشخصات فالمتشخص وجود واحد موصوفى و مشخصاته صفاته من الجهة و الرتبة و الكم و الكيف و الوقت و المكان و الوضع و الاذن و الاجل و الكتاب و الاعمال الكونية و الشرعية و ما اشبه ذلك اصلها انفعاله و قابليته و هذه حدودها و متمماتها و مكملاتها فتخصيص الوجود الحق بالواجبة هو و لا يعرف حقيقة ذلك الا هو تعالى و لا كلام لنا الا فى عنوانات معرفته و اما الوجود المخلوق فلم يكن مذكوراً قبل كونه الا فى امكانه و لم يكن مذكوراً قبل امكانه بشىء و لا يعلم الله سبحانه ان فى الازل غيره و الازل ذاته و ليس فى ذاته شىء غير ذاته لا صورة و لا مثال و لا تعين و لا ما يصدق عليه اسم الشىء ثم امكنه فى امكانه لا من شىء و لا لشىء بمشيته الامكانية فكان عنده بذلك مذكوراً ثم كونه بمشيته التكوينية (التكوينية . خد) و هو العلم الذى يحيطون به اى المستثنى فى قوله تعالى الا بما شاء يعنى ما شاء تكوينه او الاخبار بتكوينه ثم تكثرت الاشياء على

نحو ما ذكرنا أولاً بقوا بلها و حدودها و متمماتها و مكملاتها فى كل رتبة من مراتب ظهوراته فالواجب عز و جل ظهر بافعاله و مفعولاته و هو جل و علا لا يظهر بذاته و لا ينتزل بها و لا يتغير عن حاله ابداء ما سواه من الوجودات المحدثه تظهر بذاتها و بافعالها و باشعتها و الوجود الاول منها الحقيقة المحمدية و هو اول فايئض (فائض ظ) عن المشية الكونية و امكانه اول ما امكن بمشيته الامكانية و هو امر الله الذى قامت به السموات و الارض و فيه قال الصادق عليه السلم فى الدعاء كل شىء سواك قام بامرك . ثم خلق به ارض (الارض . خل) الجرز و الارض الميتة و هى قابليته التى ذكرها فى كتابه و هو الزيت فى قوله يكاد زيتها يضىء و لو لم تمسسه نار . فتخصيص هذا الوجود بذلك الزيت المسمى بالارض الجرز و بالارض الميتة لان هذا الوجود هو الماء المساق الى الارض الميتة و الارض الجرز و تخصيص كل وجود حادث بتلك الشخصات لانها صفاته و هو الموصوف و كل شىء انما يتخصص بصفاته و يتعدد بتفاوتها كالجهة مثلا و الرتبة فبعض يخالف الاخر فى الجهة و ان وافقه فيها خالفه فى الرتبة و بالعكس و ان وافقه فيهما خالفه فى الكم او فى الكيف و هكذا فالتكثر من الشخصات و هى صفات و جودية و المتشخصات و جودات موصوفة فهو وجود واحد كالمداد فى الكتابة للحروف المتكثرة المختلفة بمشخصاتها لان الوجود هو المادة المطلقة و تعدده كتعدد الباب و السرير و السفينة من الخشب و انما اكرر التعريف حرصاً على التفهيم و مع هذا التكرير و التريديد فان فهمت المراد فانت انت و الله سبحانه و لى التوفيق .

واما قول المصنّف «فباعتبار ما معه» فليس كما قال و ان كان اللفظ صحيحاً الا انه لم يرد المصحح اذ الوجود ليس معه شىء غيره نعم يمكن فيه بالفعل التكويني اظهار ما بالقوة الى الفعل كالكسر فانه ليس فيه شىء غيره و لكن بالفعل يظهر ما يمكن منه و هو الانكسار الذى به يتمكن من الظهور . يتشخص .

قال : «و لا يبعد ان يكون المراد بتخالف الموجودات نوعا كما اشتهر من

المشائين هذا المعنى اذ هو بعينه كتحالف مراتب الاعداد انواعاً بوجه و توافقها نوعاً بوجه فانها يصح القول بكونها متحدة الحقيقة اذ ليس فى كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التى هى امور متشابهة و يصح القول بكونها متخالفة المعانى الذاتية اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتاً و اوصافاً ذاتية ليست ثابتة لغيرها و لها آثار و خواص متخالفة يترتب عليها بحسب احكام نفسه ينتزع من كل مرتبة لذاتها خلاف ما ينتزع من مرتبة اخرى لذاتها فهى بعينها كالوجودات الخاصة فى ان مصداق تلك الاحكام و النعوت الكلية ذواتها بذواتها فاتقن ذلك فانه من العلوم الشريفة» .

اقول : يريد ان ما ذكره لا يبعد ان يكون مراد المشائين فى تخالف مراتب الاعداد انواعاً مطابقاً لمراده فى التمثيل بناء منه على ان الاعداد و مراتبها غير الوجودات و مراتبها او على المغايرة بين الوجود و الوجود و الأفعلى ما ذكره فى كتابه الكبير كما تقدم النقل عنه ان الاعداد منها لان لها وجودات بنسبتها فالكلام فيهما واحداً فان مراتب الاعداد تختلف انواعاً بوجه كالأحاد و العشرات و المئات و تتوافق نوعاً بوجه فتخالفها من جهة اختلاف كم افرادها و مراتبها كثرة و قلة و الكثرة و القلة احد الشخصات الموجبة باختلافها للتعدد و قد اشار المصنف الى اختلاف كمها فى الافراد و المراتب فى تعليقه تخالفها بقوله اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتاً و اوصافاً ذاتية ليست ثابتة لغيرها اى ليس نعت واحد منها ثابتاً لغيره و توافقها لاتحاد حقيقتها لتألف كل منها من هيئات الواحد كما قال المصنف اذ ليس فى كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات التى هى امور متشابهة و المراد بالوحدات جمع وحدة و هى صفة الواحد لان الاعداد كالخمسة مركب من خمس صفات و امثال من الواحد اذ الواحد متعدد بامثاله فى كل عدد بقدر تعدد قوابله كتعدد امثال الوجه الواحد عند مقابلة المرايا المتعددة و استدل على صحة القول بتعدد انواعها باعتبار واتحادها باعتبار بحمل التخالف عليها بوجه والاتحاد بوجه بناء على طريقتهم من الاعتماد على صحة الحمل سواء كان اولياً ذاتياً او صناعياً متعارفاً و جعل

اختلافها من امور ذاتية لها لما يدرك العقل منها من كونها اوصافا ذاتية لها و اتحادها من اجتماعها من صفات متماثلة لكونها امثال الواحدو بالجملة فقد جعل اختلاف مراتب الاعداد من مغايرة اوصاف ذاتية بعضها لبعض واتحادها من تألفها من وحدات متشابهة كما جعل اختلاف الوجودات فى مراتبها و منازلها باحوال ذاتية لها واتحادها لكونها من نوع واحدو نحن نقول ان الغلط نشأ عليه من ترتيب مقدمات ادلتها المعنوية لا من مادتها و الاشارة الى بيان الغلط فيها ان الاعداد كلها مركبة من هيئات الواحد و امثاله فنفس الامثال على طريقته هى مثال الوجود لان الوجودات عنده كالمواد و الاشياء تتركب من المواد و الصور و القوام للمواد و الاحكام للصور كما ذكرنا سابقا من ان السعادة و الشقاوة انما هو فى بطن الام اى الصورة لا فى المادة كما ترى فى الصنم فان القبح فى صورته لا فى المادة التى عمل منها الصنم و عنده كذلك ان الشقاوة و السعادة انما هى فى الماهية لا فى الوجود و مادة الاعداد نفس الوحدات و اما لحقها من الكثرة و القلة و الزوجية و الفردية و الوقوع فى الاولى مرتبة الاحاد او العشرات او المئات و ما لحق ذلك من التمامية و الكمالية و الكمال الظهورى و الكمال الشعورى و النقص و الزيادة و ما اشبه ذلك فهى لواحق لمتتمات او متممات و كل ذلك هو الصورة و الصورة خارجة من الوجود داخله فى الشىء و اما عندنا فهى خارجة من الموصوف داخله فى مطلق العدد كما ان تلك الشؤون التى جعلها ذاتية للوجودات و هى المخصّصة لها ليست ذاتية لها لان الوجودات هى الموصوفات و هذه المخصّصات صفات خارجة عنها نعم هى داخله فى مطلق الوجودات اعنى الموجودات لانها الركن الاسفل منها و هى الفصول و الفصول ليست ذاتية للاجناس و انما هى ذاتية للانواع لانها الركن الاسفل فالمشخصات و المخصّصات ليست ذاتية من الحِصص و ان كانت اجزاء من الانواع و الاشخاص و الحِصص هى الوجودات فتشخصها و تخصّصها بامور خارجة هذا على اعتبار الوجود بالمعنى الذى تتوافق معهم فيه . و اما على المعنى الذى نختصّ به و هو ان الموجود كزيد و الفرس و الشجرة و الجدار

بلحاظ كونه اثرأ لفعل الله و نورأ لله سبحانه نسّميه وجودأ و بلحاظ كونه هو هو  
 نسّميه ماهيّة و مشخّص هذا الوجود عندنا هو الماهيّة اى ماهيته لتوقّف ظهوره  
 او تعيّنه فى الوجود و الحصول عليها لا فى الوجدان عند نفسه لانه اذا وجد نفسه  
 انما يجد ماهيّة اذ الوجود لا يَجِدُ نفسه الا الوجود الذى ليس له ماهيّة غيره عز و  
 جل فانه من حيث هو وجود عين ماهيته و ذات نفسه بلا مغايرة لا بالاعتبار و لا  
 بالفرض فلا تعدّد فيه بكلّ اعتبار مطلقا .

و قول المصنّف «اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتا و أوصافاً ذاتية ليست  
 ثابتة لغيرها» الخ . هو ما قلّت لك انّ الغلط نشأ عليه من ترتيب مقدمات ادلّته  
 المعنوية لا من مادتها كما اشرت لك فى بيانه لانه يرى انّ هذه المنتزعات  
 ذاتيات للمراتب اى اطوار الوجود فى تنزلاته و هى لا تتمشى على قوله انّ  
 الوجود و الماهية جزءان للموجود سواء فرض اتحادهما ام تعدّدهما لانّ  
 المراتب لا تثبت له من حيث هو هو و انما تثبت له بضميمة اسباب المرتبة  
 الخارجة بالنسبة الى الحصّة لا بالنسبة الى الموجود فانّها فى الحقيقة ركن  
 ماهيته و امّا على لحاظنا الثانى من كون الوجود كون الموجود اثر او من كون  
 الماهيّة كونه هو هو فتدخل المرتبة و ما يلحق لها فى الوجود مِنْ (حيث . خ ل)  
 هى نور الله و اثر فعل الله لا من حيث هى هى و الحاصل مجمل القول ان  
 المخصّص و المشخّص لو كان ذاتيا للمشخّص و المخصّص لما فارق التخصيص  
 و التشخيص كما قلنا فى الواجب و انما مشخّص الحادث ليس ذاتيا له فيبقى فى  
 مقام الفناء ينتظر حصول مخصّصه فاذا وجد تخصّص و الا فلا فليس ان مصداق  
 تلك الاحكام و النعوت الكلّية ذواتها بذواتها كما توهمه المصنّف فاتقن ذلك  
 فانه من العلوم الشريفة .

قال : «المشعر السابع - فى ان الامر المجعول بالذات من الجاعل و  
 الفائض من العلة هو الوجود دون الماهية و عليه شواهد : الاول - انا نقول ليس  
 المجعول بالذات هو المسمى بالماهية كما ذهب اليه اتباع الرواقيين كالشيخ  
 المقتول و من تبعه و منهم العلامة الدوانى و من يحذو حذوه و لا صيرورة

الماهية موجودة كما اشتهر من المشائين ولا مفهوم الموجود من حيث هو موجود كما يراه السيد المدقق بل القادر بالذات والمجعول بنفسه في كل ماله جاعل هو نحو وجوده العيني جعلاً بسيطاً مقدساً عن كثرة تستدعى مجعولاً و مجعولاً اليه».

اقول: قوله في العنوان «في ان الامر المجعول» اي المصنوع بالذات احترازاً عن المجعول بالعرض والتبع من الجاعل يعني المعبود بالحق عز وجل والفائض (الفائض ظ) اي البارز وعبر عن هذا الظهور بالفيض لان المفاض يكون ظهوره متصلاً سبباً كظهور الماء من ينبوع من العلة والمراد بالعلة هنا هو المعبود بالحق تعالى هو الوجود دون الماهية وفيه اشارة الى ان الماهية غير مجعولة فاول ما يحتاج التنبيه عليه قوله «المجعول بالذات من الجاعل» ظاهر هذا الكلام ان الوجود مجعول بغير واسطة ولا تبعاً لمجعول وفيه ان الجعل مستلزم لتوسط الفعل بين الفاعل ومفعوله لانه غير معقول احداث مفعول بغير متوسط ولعل هذا عند التنبيه اليه مما لا اشكال فيه وان كان كثير منهم يعبر بعبارة ظاهرها انه ليس الا ذات الفاعل وذات المفعول لا غير الا انك اذا نبهته على ذلك اعترف بوجود الفعل الا اذا كان المفعول هو البارز بنفسه من غير صنع من الفاعل نعم ظاهر كلام كثير منهم ان الفعل امر اعتباري نسبي وليس شيء في الحقيقة الا الفاعل والمفعول والحق ان فعل الله سبحانه ذات تدوّت الذوات منه بل تحقق اعظم المفاعيل بالنسبة الى تحقيقه كنسبة الشعاع في التحقق الى تحقق المنير وهو آدم الاول وعلى هذا فالجاعل هو الله سبحانه والجعل هو فعله والمجعول هو الوجود وهو الفائض الذي افاضه الله سبحانه بفعله لا من شيء بل بالاختراع لا من شيء ولا لشيء واطلاق العلة على ما قلنا على الله سبحانه مجاز للبيان والا فليس هو علة بل العلة فعله وهو قول امير المؤمنين عليه السلام علة ما صنع صنعه وهو لا علة له، فقله «الفائض من العلة هو الوجود» معناه عنده ان الفائض من ذات الله هو الوجود بناء على مذهبه من ان الوجود حقيقة واحدة فالوجود الصرف البحت هو الله سبحانه والوجود المخلوط بالماهية هو

تنزل الصِّرف البَحْت الى مراتبه و منازلہ فیتکثر بتکثر شؤونه الذاتیة لان کل ما کان فی الامکان من الذوات و الصفات فهو فی ذاته بنحو اشرف و اما عندنا فالفائض من العلة التي هی فعله تعالی هو الوجودات الجوهریة و العرضیة و معنی کونه فائضاً (فائضاظ) هو کونه مخترعاً به لا من شیء و لا لشیء اذ لم یکن له ذکر قبل هذا الفیض .

و اما الماهیة فقد وقع فیها اختلاف کثیر و قد ذکر الشیخ لطف الله البحرانی لطف الله به فی رسالة له طویلة وضعها فی حکم الذهب و الفضة و الابرسم فی لبسه و الصلوة فیہ کثیراً من الاقوال فی الماهیة قال : اعلم ان العلماء و الحکماء اختلفوا فی الماهیة هل هی مجعولة ام لا فقال بعضهم بجعل الماهیات مطلقاً و بعضهم لم یقل بل قال بعدمہ مطلقاً و بعضهم فرق بین مرتبتها فی الاعیان و مرتبتها فی العین فقال به فی الثانية دون الاولى و بعضهم جعله متعلقاً أولاً و بالذات بها و بالوجود ثانياً و بالعرض فجعل الوجود تابعاً لجعل الماهیة علی معنی انه لا یحتاج الى جعل جدید و بعضهم علی العکس من ذلك و بعضهم عکس فجعله فی الاولى بمعنی انها فائضة منه سبحانه دون الثانية و بعضهم جعله متعلقاً بها و اطلق و بعضهم قال بمعنی انها فائضةً منه سبحانه بتجلیاته الذاتیة بصور شؤونه المستحثة فی غیب هویتة ذاتہ بلا تخلل ارادة و لا اختیار بل بالایجاب المحض و بعضهم قال انها لیست مجعولة بل هی صور علمیة للاسماء الالهیة التي لا تأخر لها عن الحق تعالی الا بالذات لا بالزمان فهي ازلیة ابدیة غیر متغیرة و لا متبدلة و بعضهم قال و المراد بالافاضة التأخر بحسب الذات لا غیر و بعضهم قال بجعل استعداداتها ایضاً و اطلق و بعضهم قال بمعنی انها فائضة من الحق سبحانه الخ . من غیر طلب منها الیه و بعضهم قال بطلب منها بلسان حالها الیها و بعضهم لم یقل بافاضتها بل قال بعدمہ و بعضهم قال انها من مقتضياتها و مقتضى الذات لا یتخلف عنها الى غیر ذلك مما تضمنته تلك العبارات عنهم انتهى . و المصتف یذهب الى انها غیر مجعولة أولاً و بالذات و لم تشم رائحة الوجود و انما هی مجعولة ثانياً و بالعرض و تحققها تبع لتحقيق



الوجود ولذا قال ان المَجْعُول اَوَّلًا وبالذات هو الوجود دون الماهية .  
ثم قال فى الشاهد الاول ليس المَجْعُول بالذات هو المسمّى بالماهية كما  
ذهب اليه الرواقيون القائلون باعتبارية الوجود وانما المَجْعُول هو الماهية اى  
الموجود الخارجى ومنهم الشيخ المقتول ومن تبعه كالعلامة الدوانى التفاتا الى  
ان الموجود فى الخارج هو الماهية ولا شىء غيره الا ما نعتبره ونفرضه فى  
الذهن من موجودية هذا الخارج ولا الموجود بالذات صيرورة الماهية موجودة  
كما اشتهر من المشائين وقيل ان مرادهم ان اتصاف الماهية بالوجود فيكون من  
باب اضافة الصفة الى موصوفها فيكون المعنى على هذا ان المَجْعُول بالذات هو  
الماهية المتّصّفة بالوجود يعنى انها هى الموجودة فالوجود المحمول عليها هو  
التّسبى او كونها موجودة اى مجعولة بنفسها ويكون الوجود قد ضمّ اليها للتعبير  
عن كونها مجعولة بجعل الجاعل وربّما وجّه كلامهم بمعنى ما قال الشيخ فى  
جواب من سألّه عن هذه المسألة وهو حين السؤال يا كل مِشْمِشاً قال لم يجعل  
الجاعل المِشْمِش مِشْمِشاً بل جعل المِشْمِش موجوداً يعنى انه احدث وجود  
المِشْمِش وهذا يلايئم (يلائم ظ) مراد المصنّف من ان الجاعل جعل وجود  
الماهية فلمّا لم تكن لذاتها شيئاً وانّما هى لازمة لوجودها اتّحدت به يعنى  
لم يكن لها فى الجعل نوع اعتبار غير جعل الوجود ولا الموجود بالذات مفهوم  
الوجود من حيث هو كما يراه السيّد شريف ويكون مصداقه الموجود الخارجى  
الذى هو لازم له من حيث هو موجود وانت خبير بان الفائض الاول انّما اطلق  
عليه الوجود الذى هو صورة المصدر لانه الصادر من جهة ان ذلك الحصول فى  
مقابلة عدمه فاطلق على الموجود مبالغة فى مناسبة التسمية به لان الموجود انما  
هو شىء بالايجاد والايجاد معنى فعلى والموجود معنى مفعولى والمصدر  
يصدق عليه لان المفعول ثمرة الفعل واثره فكل صادرٍ اَوَّلًا وبالذات يكون احق  
باسم الوجود الذى هو فى الاصل حدث حصّل من الايجاد . واذا قطعنا عن  
الاقوال والاصطلاحات ظهرت لنا الاشياء بما البسها الله سبحانه من الاسم واذا  
نظرنا اليها بنظر ما قيل فيها وما اصطلحوا عليه من العبارات تسهلاً لمطالبيهم و

اختصاراً في التعبير ظهرت الاشياء لنا بما البسوها من حلل مراداتهم ولم نر عليها  
الحلل التي البسها جاعلها جل و علا فلاجل هذا غطت العبارات اغلب الحقائق  
عن ابصار الناظرين فبهذا النظر لم نعرف الا ما قالوا وهم بعضهم من بعض كما  
قال امير المؤمنين عليه السلم: ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ  
بعضها في بعض و ذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجرى بامر الله لا نفاذ لها  
ه، فانت اذا اردت ان تعرف الاشياء كما هي فانظرها في الحلل التي البسها  
جاعلها لان تلك الحلل علامات على المراد منها فافهم فاذا نظرنا الى الاشياء من  
غير التفات الى كلام القوم اصلاً وجدنا ان الجاعل عز و جل اولاً جعل الذوات و  
الموصوفات ثم جعل منها صفاتها و لم نجد موصوفاتٍ للاشياء غير انفسها فقد  
جعلها بذاتها لا بشيء و الا لكان موصوفاً لها و هو اظهر منها و لما كان الشيء  
قبل الجعل عدماً و نفياً كان بعد الجعل وجوداً و هو الموجود على نحو ما ذكرنا  
سابقاً فمن قال باعتبارية الوجود لم يجعله مجعولاً و اذا لم يكن مجعولاً لم يكن به  
جعل المجعول و هذا ظاهر لا يحتاج الى الطلب و من قال بالمفهوم الذي هو  
انتزاعي في الحقيقة يكون مجعولاً من غيره فلا يكون ذلك الغير مجعولاً به و الا  
لزم الدور و لو قيل في تصحيحه انه ليس بانتزاعي لم يقبل منه و لو فرض لكان  
ضعيف التحقق لا يبنى عليه ما هو اقوى منه و من قال انه عارض مقوم لمعروضه  
فاسوأ حالاً و من قال بانه ما جعل الشمس مشمِشاً بل جعل الشمس اي جعله  
موجوداً بمعنى انه خلق وجوده و لم يجعله اي الوجود موجوداً فكما قبله في  
البطلان فان الجاعل جعل الشمس و جعل المِشمِش مشمِشاً شيء اخر غير  
الاول و الا لما قال لم يجعل الشمس مشمِشاً فمن جعل الثاني هل هو الجاعل  
للاول ام الشمس هو جاعل نفسه مشمِشاً ام غيرهما فان قلت ان كون الشمس  
شمشاً شيء فهو مخلوق فمن خلقه و ان قلت ليس بشيء فلم نفيتَه و قلت  
لم يجعل الشمس مشمِشاً. ثم هل كان اللفظ الدال عليه مهملاً ام لا فان قلت لو  
قيل به لزم الجبر في التكليف قلنا انت قل به لانه حق و لا تنكر الحق خوفاً من ان  
يلزمك القول بالباطل اذ لكل مسألة من حق او باطل جوابٌ حقٌ فاطلبه من اهله

وقد دلّت اخبار الائمة عليهم السلام على كثيرٍ من نظائره وانّما أراد بقوله بل جعل المشمش موجوداً ان المشمش لمّا لم يكن شيئاً لذاته وانما هو شيء لازم لوجوده اتّحد به وهذا توجيه لكلامه من اتباع المصنّف وهو غير ظاهر كلامه وانما ظاهر كلامه القول بالاعيان الثابتة فى العلم الغير المجعولة وانّما المجعول وجوداتها.

والتّحقيق فى بيان الوجود والماهية انّ الذات الحق هو الواجب عز وجل وانّ الخلق كلهم ذوات باعتبارٍ واعراضٌ باعتبار فالعلّة ذات لمعلولها وهو بالنسبة اليها عرض وبالنسبة الى معلوله وصفته ذات وهذا حكم كل الاشياء كلّها فالوجود أثرٌ وصفةٌ للايجاد الذى هو الفعل مثل ضرباً فانه اثرٌ وصفةٌ لضرب فلما احدث بفعله الوجود لزمته هويته وهى الماهية ولا تحقّق له بدونها لانه هو جهة الشيء من ربّه وهى جهته من نفسه هذا فى الوجود الذى هو مادة الشيء والماهية التى هى صورته اعنى انفعال المادة وبهذا النظر حكم الوجود الذى هو الشيء المركب الخارجى وحكم ماهيته لانّ الوجود الركنى الاول (الاولى . خ) خلق بالفعل اوّلاً وبالذات وانفعاله ثانياً وبالعرض وهما مخلوقان فهما اثر فعله تعالى وهو الوجود اعنى الشيء المركب الخارجى و جهته من نفسه هى الماهية وهى اثر الوجود وصفته وهما اثر الفعل وصفته فتفهّم هذا المعنى المكرر المرّد فالفاعل بفعله يفعل والقادر بفعله يصنع والجاعل بفعله يعمل فليس القادر بالذات انه يعمل بذاته بل القادر بالذات يعمل بالفعل والمجعول بنفسه فى كل ما له جاعل هو نحو وجوده والمراد على الوجه الحق بالمجعول الاول الذى هو ركن زيد مثلاً وهو مادته التى لم تذكر الا فى عالم الامكان وذلك بجعل بسيط وهو رأس من رؤوس مشيئة الله وفعله خاص بمادة زيد لم يبرز تشخّصه الخاص بمادة زيد الا بها خاصة وصورة زيد التى لم تذكر الا فى مادته بجعلٍ خاصٍ بها تابع لجعل مادته مترتب عليه احدثه الله سبحانه فكان ايجاد مادة زيد بجعلٍ وصورته بجعلٍ من جعل مادته وهما معاً جعلان ضمّ احدهما الى الثانى الى الاخر اى الاول فهذان الجعلان فيما من الله

سبحانه تكوين و مجعولهما وجود بالمعنى الثانى و فيما من العبدِ تَكُونُ و مجعولهما ماهية بالمعنى الثانى فكان للوجود و الماهية معنيان المعنى الاول هو المادة و الصورة و المعنى الثانى هو كونه اثر فعل الله تعالى و كونه هو هو و قول المصنف «جعلاً بسيطاً مقدساً عن كثرةٍ تستدعى مجعولاً و مجعولاً اليه» يريد انه جعلُ يُفِيدُ الشىء لا غير و على هذا فالماهية لم تكن مجعولةً بهذا الجعل لانها ان كانت مجعولةً به بان يكون لها حظ فى الجعل كان الجعل على رأيهم مركباً فيكون حينئذٍ يفيد الهيئة التركيبية الحملية و ان لم يكن لها حظٌ فيه كان الجعل بسيطاً و لكنه يمتنع وقوعه لان المجعول لا بدّ و ان يُقبل الجعل و جهة قبوله الجعل التى هى انجعاله غير جهة جعله و يستحيل تعلق بسيط من جهة بساطة تعلّقه بشيئين متغيّرين و لو تعدّد تعلّقه لم تكن (لم يكن . خل) بسيطاً التعلق و لهذا كان قولك جعلت الطين خزفاً اذا كان الجعل متعلقاً بجعل الطين و جعل الخزف من الجعل المركب لانه جعلان و لو لم يكن الطين متعلق الجعل كان الجعل انما افاد الخزف خاصة و هو البسيط فهو كقولك جعلت الخزف .

قال : «اذ لو كانت الماهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل لزم كونها متقوّمة به فى حد نفسها ومعناها بان يكون الجاعل معتبراً فى قوام ذاتها بحيث لا يمكن تصوّرها بدونه و ليس كذلك فانا قد نتصوّر كثيراً من الماهيات بحدودها و لم نعلم انها هل هى حاصلة بعداً ام لا فضلاً عن حصول فاعليها اذ لا دلالة لها على غيرها و من الماهيات الموجودة ما نتصورها و نأخذها من حيث هى هى مع قطع النظر عما سواها اذ هى بهذا الاعتبار ليست الا نفسها فلو كانت هى فى حد نفسها مجعولة متقوّمة بالعلّة مفتقرة اليها افتقاراً قوامياً لم تكن بحيث يمكن اخذها مجردة عما سواه و لا كونها مأخوذة من حيث هى هى كما لا يمكن ملاحظة معنى الشىء الا مع اجزائه و مقوماته» .

اقول : لما ذكر الاشارة الى دليل ان المجعول بالذات هو الوجود لانه بجعلٍ بسيطٍ منزّه عن كثرةٍ يستدعى مجعولاً و مجعولاً اليه بان اسم الوجود يصدق اطلاقه على الوجود القديم و الوجود الحادث بالاشتراك المعنوى و بان

الحادث انما هو تنزل القديم فى مراتبه و منازل به بشؤونه الذاتية و بان تخصيصه بنفسه ان كان صرف الوجود و خالصة و ان كان المشوب فتخصيصه بالشؤون الذاتية الى اخر ما تقدم و مراده هو و اتباعه بان الوجود الحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا كالبحر و الوجودات المشوبة كالامواج و ان الوجود الحادث لا يقبل العدم و انما يختفى برجوعه الى ما منه بدئ الى غير ذلك لانه عندهم حقيقة واحدة بسيطة و التكثر عارض حتى ان الملا محسن فى الكلمات المكنونة قال: الذات واحدة و النقوش كثيرة فصيح انه ما وجد شيئا الا ذاته و ليس الا ظهوره انتهى. فلما كان الامر عندهم هكذا و بناء اعتقادهم على هذا كانت الماهية يعنى بها ماهيات الاشياء ليست شيئا فى نفس الامر الا فى الاعتبار و الفرض فلهذا اخذ فى بيانها بما هو خلاف الوجود فكل ما اثبت لماهية زيد مثلا نفاه عن وجوده و بالعكس حتى لو شئت ان تعرف احدهما عرفته بنقيض صفات الاخر فقال «اذ لو كانت الماهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل لزم كونها متقومة به» و كلامه هذا يفيد ان الوجود الحادث بحسب جوهره مفتقر الى الجاعل و متقوم به و هكذا فى سائر العبارات يعنى لو ان الماهية صادرة عن الجاعل لكانت مفتقرة اليه بحسب ذاتها و لو كانت مفتقرة اليه لكانت متقومة به فى حد نفسها و معناها بان يكون الجاعل معتبرا فى قوام ذاتها مأخوذاً فى حدّها بحيث لا يمكن تصوّرها بدونه و ذلك كما لوح اليه فى امر الوجود الحادث و لا شك ان الجاعل للاشياء لم يكن مأخوذاً فى حقيقة ماهية زيد و تصوّرها فلا تكون مفتقرة اليه فلا تكون مجعولة له و نقول عليه هذا الوجود الذى ميّزته عن الماهية هل هو موصوف ام صفة فان جعلته موصوفا امكن اخذه مجردا عن جاعله كما فى الماهية و على قولك يلزمك الا تعلم هل هو حاصل ام لا الا ان تلتجئ فى حصوله الى لفظه (لفظ . خل) اسمه و ان جعلته صفة لزمك تقدّم موصوفه عليه و ان جعلت موصوفه الواجب تعالى كان معروضا للحادث و التزامه بذلك كما يأتى يطله ما سمعت و تسمع . و انت هداك الله ايها الناظر فى كتبهم اذا نظرت بعين عقلك رأيت ان هذه امور لا تجرى على مذهب المسلمين فان قواعد مذهبهم ان

كل ما سوى الله سبحانه فهو مخلوق لله والسبب الذى اوقعهم فيه انهم سمعوا كلام الحكماء الاوائل واساتيدهم الانبياء عليهم السلم يقولون ان الله سبحانه هو الذى خلق الاشياء وربما لم يقولوا بفعله ففهم هؤلاء ان اليجاد والافاضة بذاته تعالى لا بفعله ولذا يقولون ذاته البحت البسيط هو مبدأ الفيض وهو علة الاشياء ولو انهم تنبهوا الى شيئين احدهما ان الفاعل والجاعل لا يفعل شيئا بغير فعل و ثانيهما ان المفعولات لا تتركب من الفعل ولا من الفاعل بل المفعول يتركب من المادة والصورة كالكتابة فانها لا تتركب من فعل الكاتب الذى هو حركة يده ولا من ذاته وانما تتركب من المداد والصورة. فاذا تنبهوا الى هذين الشيئين تنبهوا الى شيئين آخرين احدهما ان كل ما يتصور فى الازهان وتدركه العقول مما وضع له لفظ يدل عليه ومما تدركه الحواس وكل شىء سوى الله فهو مخلوق لله تعالى و ثانيهما ان الواجب تعالى لا يكون من شىء ولا يكون منه شىء ولا يحل فى شىء وليس فيه شىء ولا يقترن به شىء فلو انهم تنبهوا لهذه الامور لما وقعوا فى هذه الامور الشنيعة والاعتقادات الفظيعة (ظ). فاذا عرف ان الحادث انما يحتاج الى فعل الفاعل وانما يتقوم به من المادة والصورة اللتين من نوعه والماهيات تحتاج الى الجاعل من جهة فعله والجاعل ليس من نوعها لتتركب ذاتها منه واذا كان كذلك جاز تصورهما بحدودها ولم يدخل فيها لانه لا يدخل فى شىء ولا يدخله شىء.

وقوله «فانا قد نتصور كثيرا من الماهيات بحدودها» الى قوله «اذهى بهذا الاعتبار ليست الا انفسها» صحيح وهو الدليل على انها مجعولة لانها متصورة محدودة كما قال الصادق عليه السلام: كل ما ميّزتموه باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود اليكم. فقلوه عليه السلم مثلكم له معنيان احدهما ان كل ما ميّزتموه فهو حادث مخلوق كما انكم حادثون مخلوقون و ثانيهما انه مثلكم اى انه صفتكم مخلوق منكم او بكم او عنكم و لقلوه (ع) مردود عليكم معنيان احدهما انه غير مقبول منكم اذا توهمتم انه الله تعالى و ثانيهما ان كل شىء يرجع الى ما منه خلق والى مبدئه وانتم مبدأ ذلك المتوهم ومنكم خلق.

وقوله «فلو كانت هي في حد نفسها مجعولة متقومة بالعلة مفتقرة اليها افتقاراً قوامياً» غير مقبول منه بل المقبول انها في حد نفسها مجعولة وكيف لا تكون ماهيتك مجعولة وانت تخاطبني واخاطبك واقول لك انت وتقول انا فمن المخاطب ومن المتكلم ومن المعنى بانت وانا الا ماهيتك لان وجودك لا آتية له وانما الآتية للماهية وهذه الآتية هي التي بها تعصى وبها تتبع الشهوات ولا شيء من الوجود كذلك فافهم ان كنت تفهم . فهي بلا شك مجعولة متقومة بمادتها وصورته لا بالعلة فان العلة لا يتقوم بها المعلول الا تقوم صدور والذي يتقوم به المعلول تقوم صدور هو الفعل لا الفاعل انظر الى الكلام فهو يتقوم بحركة المتكلم بلسانه واسنانه ولهاته لا بذات المتكلم نعم المعلول يتقوم تقوياً ركنياً بمادته وصورته وتماماتها لا بالعلة كما مثلنا في الكتابة مفتقرة اليها في الصدور خاصة افتقاراً قوامياً اي ركنياً وهذا انما يكون بالمادة والصورة خاصة . فاذا اردت اخذها في الذهن فان اخذتها من حيث كونها أثراً ونوراً كما تقدم بيانه لم يمكن اخذها مجردة اذ العرض والاثر من حيث كونه عارضاً واثراً لم يؤخذ الا منضمّاً الى معروضه ومؤثره وهي حينئذ وجودٌ بالمعنى الثاني كما ذكرنا اولاً فراجع وان اخذتها من حيث هي لم يمكن اخذها الا مجردة وهي حينئذ ماهية مثلاً انت اخذتك من حيث انت انت لا نحتاج (لا تحتاج . خل) في تصورك الى شيء غيرك فانت الآن ماهية وان اخذت انك اثار ونور فذلك وجود لا يؤخذ مجرداً . واما بناء استدلاله هذا على قواعد لا يصح منها شيء فكذا ما بنى عليها لانه بنى على ان الجاعل مأخوذ في ذات المجعول وذلك باطل فان الكاتب لا يؤخذ في ذات الكتابة وعلى ان الفاعل فاعل بذاته وهذا باطل فان الكاتب كاتب بحركة يده وعلى ان كثيراً من الاشياء ليست مخلوقة لله تعالى اما لكونها اموراً اعتبارية وهي عدمية اولانها من مخترعات النفس او انها حمية صناعية لا وجود لها الا في الازهان استبعاداً منهم ان يكون خلق بحراً من زيبق او رجلا له الف رأس فقلت لهم نعم خلقه الله قالوا انا اياه ولقد اريتهم اياه مرة بعد اخرى ولكنهم لا يبصرون ولقد روى الصدوق في اول كتابه العلل

بسنده الى ابي الحسن الرضا عليه السلم قال يعنى السائل قلت له لم خلق الله عز وجل الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحداً فقال لئلا يقع فى الاوهام انه عاجز ولا تقع صورة فى وهم احدٍ الا وقد خلق الله عز وجل عليها خلقاً لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئاً الا وهو موجود فى خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شىء قدير هـ، وغير ذلك مما هو صريح فى ان كل ما سوى الله تعالى فهو خلق الله عز وجل وصنعه وعباده ومما قالوا به ان الموت معنى عدمى اعتبارى والله سبحانه يقول الذى خلق الموت والحيوة . وروى الفريقان من الخاصة والعامة ما معناه انه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار اتى بالموت فى صورة كبش املح فيذبح بين الجنة والنار وينادى مناد يا اهل الجنة خلودوا ولا موت يا اهل النار خلودوا ولا موت هـ.

قال : «فاذن اثر الجاعل وما يترتب عليه ليس هو هى بل غيرها فاذن المجعول ليس الا وجود الشىء جعلاً بسيطاً دون الماهية الا بالعرض فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون وجود الجاعل مقوماً للوجود المجعول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل الماهية ومجعوليتها قلت نعم لا محذور فيه فان الوجود المجعول متقوم بوجود علته تقوّم النقص بالتمام والضعف بالقوة والامكان بالوجوب وليس لك ان تقول نحن نتصور وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علته الموجبة له فلا يكون متقوماً به لانا نقول لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود الا بمشاهدة عَيْنِيَّتِهِ وهى لا تتحقق الا بمشاهدة علته الفياضة و لذا قالوا العلم بذى السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه (بالسبب . خ) تأمل فيه» .

اقول : فرع على عدم العلم بجاعلها حال العلم بها على انها ليست متقومة فى حد نفسها بجاعلها وهذا صحيح وهذا عنده متفرع على انها ليست مجعولة له وهذا باطل فما المناسبة بينهما وما الرابطة وقد ضربنا لكم الامثال فان الاثر لا يكون متقوماً فى حد ذاته بمؤثره وكل من نظر بادننى نظر لا يشك فى هذا الا من كان لا ينظر الا بعين عباراتهم العمياء فانه لا يبصر هذا لانه حصر الاثر فيما اذا



تقوم في حد نفسه بالمؤثر وهذا عجيب .

و قوله «فاذن المَجْعُول ليس الّا وجود الشئ» لان وجود زيد مثلاً متقوم في حد نفسه بوجود الحق سبحانه عما يقولون لانه اثره و فائض منه و مجعوله «جعلاً بسيطاً» لانه من البسيط «دون الماهية» فاذن ماهية زيد ليست مجعولة و على هذا فمن زيد اذا كان وجوده متقوماً بوجود الله تعالى و ماهيته ليست مجعولة فمن هذا الذى يأكل و يشرب .

و قوله «الّا بالعرض» يريد انه لا حظّ لها في الوجود و لم تشم رائحته كما ذكر قبل هذا فهي عدم و الّا فانها قد شمت رائحة الوجود لان المعروف عندهم اذا قيل انها وجدت بالعرض ان المراد به ان المقصود بالايجاد هو الوجود و ان الماهية وجدت للوجود لا لنفسها فان اراد هذا المعنى فقد شمت رائحة الوجود حتى از كمها و انها مجعولة للحق تعالى عن اقوالهم و ان الحق سبحانه غير مأخوذ في حد نفسها و كل هذا حق و ان اراد انها معدومة فلم قال باتحاد الوجود بها فان الوجود لا يتحد بالعدم فما ادري ما يقول هذا المحقق و ان اراد به انها موجودة بالعرض يعنى بواسطة الوجود فكثير من الوجودات وجدت بتوسط بعضها و ان اراد انها موجودة بالعرض اى بوجود ضعيف بالنسبة الى الوجود كوجود العرض بالنسبة الى وجود معروضه فإى مانع لها بهذا الاعتبار من الوجود حتى كانت ماشمته مع انه فيما تقدم ذكر بان الوجود هو وجودها في قوله بخلاف الوجود فانه نفس وجود الماهية فيما له ماهية .

ثم انه اورد اعتراضاً لا مناص له عنه الّا بالالتزام به فقال «فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون وجود الجاعل مقوماً للوجود المَجْعُول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل الماهية و مجعوليتها قلت نعم لا محذور فيه» فالتزم به لانه اذا جعل وجود الجاعل تعالى مقوماً للوجود المَجْعُول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل الماهية و مجعولها التى قال فيها لو افتقرت اليه افتقاراً قوامياً يعنى كما اثبتة للوجود لم يمكن اخذها مجردة كما لا يمكن ملاحظة معنى الشئ الّا مع اجزائه و مقوماته يريد به ثبوت هذا للوجود المَجْعُول مع وجود جاعله و لذا قال نعم لا

محذور فيه يعنى لا محذور فى جعلنا وجود المجعول جزءاً لوجود جاعله وقد صرّح بهذا المعنى و لَوَّح فيما مضى و فيما يأتى غير معتذرٍ ولا معترفٍ بالجهل كيف و هو مصرّح بان الوجودات منه تعالى بالسّنخ و باتحادها به تعالى و انها شؤونه و اطواره و تنزلات ذاته فى مراتب تطوّراتها و انما تميّزت منه بما لحقها من لوازم المراتب من جهة العروض من العوارض الخارجيّة و كل تلك التّطورات مع تلك الذات المتطورة حقيقة واحدة بسيطة لذاتها قد طوت تلك الوحدة جميع تلك الكثرات و اتّحدت اتحاداً ذاتياً فى تعدّاداتها العارضة من تلك المراتب و لا يعلم ما فيه فوالله انى لاراه قد خرّ من السماء فتخطفه الطير او تهوى به الريح فى مكان سحيق .

ثم انه بين هذا الاتّحاد بما لا يسمن و لا يغنى من جوع فقال «فان الوجود المجعول متقوم بوجود علته تقوّم النقص بالتمام والضعف بالقوّة و الامكان بالوجوب» و لا شك انّ تقوّم النقص بالتمام لا يحتمل الا احد وجهين : اما ان يكون كتقوم الشّبح بالشّخص او كتقوم القليل بالكثير بان يتمم الناقص القليل بجزء و حصّة من الكثير تتممه و تكثر قلّته و كلاهما لا يفيد شيئا و لا يدفع عنه المحذور اما تقوّم الشّبح كالصورة فى المرآة و النور من المنير فلان حقيقة الشّخص خارجة عن حقيقة الشّبح و انما يمدّه بظهورٍ منفصل من تجلّيه و هو حادث بحدوث قابله فلا يدخل الشّخص بذاته فى حدّ ذات الشّبح و اما دخوله فيه فى القضايا الحملية فلا بتنائها على ظاهر مفاهيم الالفاظ على نحو ما قرّرنا قبل كما هو المتعارف لان الحمل حمل متعارف و فى هذا العلم لا يفيد مثل ذلك نعم لو بنى بعض مسائله على شىء من ذلك رُبّما نفع الحمل الاولى الذّاتى فيما يتعلّق بالممكنات او ببعضها خاصّة لانّ مبنى مسائله على الحقائق النفس الامريّة فلا يدخل الشّخص فى حد نفس الشّبح اذ المراد بالدخول فى هذا العلم كون الداخلى جزء الماهيّة لا كونه آلة لصحة الاعتبار كما فى اخذ المعروض فى حدّ العرض فانه آلة لصحة تصوّر العرض لا جزء من وجوده فلذا لا يدخل وجود المعروض فى حد ذات العرض و اما كتقوم القليل بالكثير بان يتمم الناقص

القليل بجزءٍ و حصّة من الكثير تتممه و تكثّر قلّته و لا يجوز ذلك فى حق الواجب و مثله الضعف بالقوّة و الامكان بالوجوب على نحو ما ذكرنا فان تقوّم الامكان بالوجوب على الحقيقة هو اقامة الوجوب الامكان بنفسه على نحو ما قلنا فى الشبح و الشاخص و اما فرض تقوّمه بالوجوب على نحو ما قلنا فى النقص بالتمام على الوجه الثانى فباطل و كفر و زندقه و بالجملة هذه الطريقة لا يعرف بها المعبود الفرد الاحدى المعنى عز و جل .

و مثلها قوله فى جواب السؤال المقدّر «لانا نقول لا يمكن حصول العلم بخصوصيّة نحو من الوجود الا بمشاهدة عينيّة و هى لا تتحقّق الا بمشاهدة علّته الفياضيّة» فاما قوله «لا يمكن حصول العلم بخصوصيّة نحو من الوجود الا بمشاهدة عينيّة» فليس بصحيح اذ لا يتوقّف حصول العلم على المشاهدة للمعلوم لا فرق بين الوجود و غيره بل لو قيل بعدم التوقف فى خصوص العلم بالوجود لم تبعد صحته لبعده عن الافهام التى هى اقوى و اشد من المشاهدة كما هو رأيه سلّمنا لكن توقف المشاهدة فى التحقق على مشاهدة العلة ضعيف جدّا بل هو غلط فاحش لانه مبنى على ان علته ركن له حقيقة و هو باطل لا يلتفت الى القول به بل لا يحتاج بطلانه الى البيان .

و قولهم «العلم بذى السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه» الظاهر انهم ارادوا حيث كان ذو السبب عارضا لسببه لا يتصوّر من هو عارض الا بحصول تصور السبب لانه معروضه و العارض محتاج فى وجوده الذهنى و الخارجى الى وجود معروضه اذا لوحظ من حيث كونه عارضا وليس اذ ذاك ان وجود المعروض جزء لوجود العرض و لكنه آلة لتصوره و لهذا بدون الحيثية لا يحتاج اليه .

قال : «الثانى - ان الماهية لو كانت فى حد نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولا عليها بالحمل الاولى الذاتى لا بالحمل الشائع الصناعى فقط فيلزم ان يكون اثر الجاعل لمفهوم المجعول دون غيره من المفهومات اذ كل مفهوم مغاير لمفهوم آخر اذ لا اتحاد بين المفهومات من حيث المعنى و الماهية

ولا يتصور الحمل الذاتى إلا بين مفهوم و نفسه او بينه و بين حده كقولنا الانسان انسان او حيوان ناطق و اما قولنا الناطق ضاحك فغير جائز بالحمل الذاتى بل بالحمل الصناعى الذى مناطه الاتحاد فى الوجود لا الاتحاد فى المفهوم».

اقول: هذا هو الشاهد الثانى على كون الماهية غير مجعولة و حاصله انه لو كانت مجعولة لكان معنى المجعول و مفهومه محمولاً عليها بالحمل الاولى الذاتى يعنى لكان مفهوم المجعول نفسها او نفس ما بمعناها لان معنى الحمل الاولى الذاتى ان يحمل المفهوم على نفسه نحو قولك الانسان انسان او على ما هو بمعناه كحده نحو الانسان حيوان ناطق لا ان يكون الحمل بالحمل الشايع الصناعى الذى يكون الموضوع فيه احد افراد المحمول سواء كان الحكم فيها على نفس مفهوم الموضوع كما فى القضية الطبيعية ام على افراده كالكليات و الجزئيات و المهملات و سواء كان المحكوم به ذاتياً للمحكوم عليه كالانسان حيوان ام عرضياً له كالانسان ضاحك فاذا جاز حمل مفهوم المجعول عليها بالحمل الاولى الذاتى اى الذى ليس بواسطة امر كما فى الحمل الصناعى الذى هو بواسطة الوجود او لكونه اولى الصدق مثل الانسان انسان او اولى الكذب مثل الانسان فرس يعنى فاذا ثبت كونها مجعولة جاز حمل مفهوم المجعول عليها بالحمل الاولى الذاتى الذى مفاده الاتحاد فى المفهوم و المعنى لزم ان يكون اثر الجاعل اعنى الماهية حيث تكون مجعولة مفهوم المجعول دون غيره يعنى ان يكون اثر الجاعل هو ماهية مخصوصة و اثره ايضا ماهية اخرى اذ لا اتحاد بين المفهومات و لا يتصور الحمل الذاتى إلا بين المتحددين فى الحقيقة كمفهوم و نفسه او بينه و بين حده كما قلنا و لا يكون بهذا الحمل حمل العرض على معروضه مثل الناطق ضاحك إلا بالحمل الشايع الصناعى و المفروض انها مجعولة فيكون حمل مفهوم المجعول بغير واسطة امر كما فى الحمل الصناعى فانه بواسطة الوجود و هذا الاستدلال الذى اشار اليه لم يذكر لازمه المانع من صحة كونها مجعولة إلا فى الاستدلال الثالث لاتحاد اللازم فيهما و قد بان اللازم الذى يزعم انه مانع من ذلك فى هذا الاستدلال و هو لزوم تكثر الماهيات لان

الوجود انما جاز الجعل فيه لعدم استلزامه التكثير فيبقى الجعل على بساطته لان الوجود كالمادة المطلقة فيقع فيها الاتحاد بخلاف الماهيات لانها هويات الاشياء المتغايرة فلا يكون بينها اتحاد فتتعدد الجعلات على ما يأتي و اقول اذا نظرت الى ادلتته واستشهاداته رأيته محض تكلف ليس فيها شيء من النور ولا من العلم ولا من الهدى ولا من الكتاب المنير لان اكثر الزاماته غير لازمة و اكثر ما يلزم منها غير مضر و انا اشير لك الى بيان ما هو الواقع مع الاعراض عن نقض الزاماته ليس لتعسرها ولكن لكثرة تردّداته حتى كان تركها اولى من ذكرها و انا اذ كرر لك حقيقة الامر حتى يتبين لك منه الحق و نقض تلك الالزامات لكنني اذ كرر لك كلمات قليلة تنقض تلك الالزامات كلها لمن عرفها :

فاقول انت تقول انّ الوجود مجعول فيلزم ان يكون مفهوم المجعول محمولاً عليه بالحمل الذاتي الاوّل لا الصناعي و شرط الذاتي الاوّل الاتحاد بين مفهوم المحمول اعني المجعول و الوجود فان اردت مفهوم لفظ الوجود اتحد بمفهوم المجعول و ح يكون المحمول عليه هو الوجود النسبي البسيط او المعنى المصدري و هذان وان كانا عندنا من اثر جعل الجاعل الا انهما غير مراد المصنف و مراده حقيقة الشيء و عنده كل افراد تلك الحقيقة شيء واحد بسيط خارجي و لا مجعول بالذات الا هو فيصح الحمل الذاتي الاوّل و الامر ليس كما قال بل كما انّ الماهيات انما تكثرت بالمشخصات المتكثرة المختلفة الخارجة في نفس الامر عن حقيقة الماهية اذ هي الهو و انما تعدّد في زيد و عمرو بالعوارض المختلفة كذلك الوجودات انما تكثرت بما تكثرت به الماهيات اذ هو اثر فعل الله تعالى فتكثر في زيد و عمرو بالعوارض المختلفة فالوجود الواحد البسيط في الخارج هو نفس الهيولى عندنا او كاليولى عنده و الماهية البسيطة في الخارج هي نفس الصورة النوعية عندنا و عنده كالصورة النوعية و وجود زيد عندنا حصة من تلك الهيولى هي مادته و ماهيته عندنا حصة من تلك الصورة النوعية هي صورته و ما في زيد من الوجود و الماهية هو نفس ما في عمرو لان مادتيهما حصتان من الحيوان و صورتيهما حصتان من التّاطق و

موجب التمييز بينهما ليس هو الحصتين من الحيوان ومن الناطق بل هو المشخصات الخارجية فالإتحاد ثابت حقيقة فيما من الحيوان فى جميع افراد النوع وفيما من الناطق كذلك فلا فرق بين الوجود والماهية فى الاتحاد فى افرادهما قبل المشخصات الخارجية وفى التغاير والتعدد بعدها بقى عند المصنف مما يتشبه به كون الوجود مجعولا أولاً وبالذات والماهية ثانياً وبالعرض وقد ذكرنا كون الماهية مجعولة حقيقة فى مواضع متعددة ونذكر الآن وانما قيل ان جعلها ثانياً وبالعرض لانها غير مرادة لله تعالى لذاتها وانما جعلها لاجل قوام الوجود فجعلها مترتب على جعله كجعل الولد فانه مترتب على جعل أبويه لانها غير مجعولة وكون جعلها متوقفاً على جعل الوجود لا يلزم منه كونها غير مجعولة وهذا ظاهر وانا اشرت الى بيان هذا وامثاله ولا اشكال فيه وانما الاشكال فى معرفة مرادى واصطلاحى وانا اكرره وارده كما فعلت وافعل لتفهم ذلك ويتحقق عندك .

فاقول فاعلم ان الحق ان الماهية مجعولة ثانياً وبالعرض لا أولاً وبالذات ومعنى كون جعلها ثانياً وبالعرض كما مثلنا لك سابقا بشراء الفرس وشراء الجمل لها لان الوجود هو النور المقصود بالايجاد والماهية هى الظلمة وليست مقصودة لذاتها بالايجاد لكن لما كان المقصود الذى هو الوجود متوقف الظهور والحصول عليها جعلت لاجله لانها هى تمام قابليته للايجاد لان الوجود لما كان فى نفسه هو اثر الجاعل اى اثر فعله يعنى انه ليس له حقيقة الا ذلك كان لا بد له من حيث هو هو ان يكون له اعتبار من جهة نفسه وذلك هو ماهيته فكان الموجود وجد بجهتين جهة من ربه ولا ينفك عنها ابداء هى الوجود اى وجود ذلك الموجود وجهة من نفسه لا ينفك عنها ابداء هى ماهيته التى بها هو هو فكان الوجود اثر فعل الفاعل أولاً وبالذات والماهية اثر فعل الفاعل ثانياً وبالعرض لانها غير مرادة لنفسها واعلم انه كان الله سبحانه ولا شىء معه فى ازاله الذى هو ذاته المقدسة وهو الآن على ما كان ثم بلطفه وبرحمته احدث الفعل بنفسه وامكن به الامكان فى رتبته يعنى خارج الذات وذلك الذى شقه بفعله

الذى هو مشيته هو العمق الاكبر كما فى دعاء السمات و ذرأ فيه اى امكن  
بمشيته الامكانية فيه كل شىء ممكن على وجه كلى كما تقدم ثم اخرج من  
عدم الامكان ما شاء من الاكوان فاؤل ما احدث بمشيته التكوينية الحقيقة  
المحمدية (ص) وهى الوجود وهو (هى . خل) الماء الذى جعل منه كل شىء  
حى و كانت المشية الامكانية والكونية شخصاً واحداً غير محدود بحد لان  
الحدّ محدث به فلا يجرى عليه و ذلك الشخص الشريف العزيز الجبار المطهر  
القدوس هو آدم الاول و حواء الامكان الاول و هو مكانه و وقته السرمد و لذلك  
الشخص الشريف رؤوس كلية و جزئية بعدد الكل من ما سوى الله فالرأس  
الكلّى يحدث به الاصل الكلّى و لذلك الرأس رؤوس بعدد اشخاص ذلك  
الكلّى و هكذا الى ما لا نهاية له مثلاً يحدث بالرأس المختص بالعقل الكلّى  
الاضافى زحل و فلكه و جميع ما يتعلّق عليه و يرتبط به كل شىء منها بوجه منه  
و هو المربّى للعقول الجزئية و لذلك الرأس رؤوس و وجوه فيحدث عقل زيد  
بالرأس المختص به و يحدث عقل عمرو بالرأس المختص به و يحدث برأس  
كلّى اضافى المشتري و فلكه و جميع ما يتعلّق عليه و يرتبط به فيحدث علم زيد  
بالرأس المختص به و يحدث علم عمرو بالرأس المختص به و هكذا فى كلّ  
كلّى و جزئى و فى كلّ كلّ و جزء و فى كلّ ذات و صفة و فى كلّ ذرّة من  
ذرات الوجود له رأس من فعل الله و مشيته مختص به لا يصلح لغيره الا بنوع من  
مشخصات الوجود (الوجود . خل) زائد او ناقص او متغيّر الهيئة او الجهة او  
المكان او الوقت او الوضع فكل شىء له جعل خاصّ به ان كلياً فكلّى و ان  
جزئياً فجزئى .

و ادلة هذه كلها و امثالها قد اشرت اليها فيما سبق من قولى بان الادلة  
ثلاثة كما قال الله سبحانه لنبىه صلى الله عليه و اله ادع الى سبيل ربك بالحكمة و  
الموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هى احسن . فالمجادلة بالتى هى احسن بالعلم  
الذى هو صور المعلومات و مقرّه الصدر يعنى صدر العقل اى النفس او صدر  
النفس اى الخيال و هذا يصلح دليلاً للاحكام الشرعية و الثانى دليل الموعظة

الحسنة وهذا يصلح دليلاً لتهذيب النفس و علم الاخلاق و اليقين و التقوى و هو بالقلب الذى فى الصدر و هو اليقين و يقابله الشك و الريب كما ان العلم يقابله الجهل اعنى عدم الصورة و الثالث دليل الحكمة و هو بالفؤاد الذى هو النور فى قوله عليه السلم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله . و هو الوجود و هو محل المعرفة و يقابلها الانكار كما قال تعالى ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون و قال تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها و هذا دليل المعارف الالهية و الاعتقادات الحقّة و لا يصلح المعرفة الآ به و كل معرفة نشأت عن دليل غيره فهى مشوبة بالشبه و الشكوك و لا يذوق احد طعم العلم العيانى الآ به خاصة و دليل ما ذكرت لك من هذا اعنى دليل الحكمة و مستنده الكتاب و السنة فمن الكتاب قوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق و قال تعالى و فى انفسكم افلا تبصرون و قال تعالى و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الآ العالمون و قال تعالى و كآين من اية فى السموات و الارض يمرّون عليها و هم عنها معرضون فقد نطق الكتاب المجيد ان النفس و العالم فيهما ادلّة كل شىء بالمثّل كما قيل الحق بالمثّل و الباطل بالجدل و قد قال الشاعر و نسب الى امير المؤمنين عليه السلم :

وانت الكتاب المبين الذى

باحرفه يظهر المضمّر

اتحسب انك جرم صغير

وفيك انطوى العالم الاكبر

و قال الرضا عليه السلام : قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما ههنا و قال الصادق عليه السلام العبوديّة جوهرة كنهها الربويّة فما فُقد فى العبوديّة وُجد فى الربويّة و ما خفى فى الربويّة أُصيب فى العبوديّة الحديث . و انت اذا عرفت مراد الله سبحانه بتلك الامثال و مراد اوليائه عليهم السلام بهذا الاستدلال ظهر لك فيما قلت و غيره حقيقة الحال بلا شبهة و لا



اشكال ولو انى اردت البرهان على مثل ما سمعت بنحو ما يستدلون به العلماء و الحكماء من القياسات و القضايا الحملات لذهب العمر و لم تقف منه على نور و لا امر من الامور الا كما يقولون من هذه الاشياء المتناقضة و الاقوال المضطربة التى لا توصل الى يقين و لا تفيد شيئا من الدين فمن اصغى الى ما قلت و توجه الى الله سبحانه باخلاص العمل و الطاعة فتح له الباب و سبب له الاسباب لانه سبحانه لمن قصده قريب المسافة و من تحير او عارض بما ليس له به علم فانى ما قلت ما سمعت من نفسى بل اقول له ان افتريته فعلى اجرامى و انا برىء مما تجرمون لان كل ما كتبه فعن المعاينة و اليقين لا بالظن و التخمين .

فاذا اردت اية من الايات التى فى نفسك كما قال تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق و فى انفسهم تستدل بها على ما ذكرت لك فاية الجعل و جميع مراتب الفعل حركة يدك عند الكتابة فانها متكررة التعلق و الرؤوس و الوجوه و ان كانت فى نفسها و فى الحقيقة واحدة لكنها متعددة الوجوه و الرؤوس بعدد الحروف و الكلمات فالحركة التى تحدث بها الالف غير التى تحدث بها الباء و غير التى تحدث بها الجيم و غير التى تحدث بها الحركات و النقط و ما به الحرف المتصل كالجيم غير ما به هو فى الانفصال وهكذا فالجعل متعدد وجوه و تعلقاته و تختلف بتعدد المتعلقات و تعددها باختلاف القوابل كما تعدد الحركة من يد الكاتب بتعدد الحروف و تعدد الشخصات و المميزات فان الباء كالتاء و الثاء فى الانفصال و الاتصال تميز بينها النقط و هى كالنون فى الاتصال و المميز بينها النقط و فى الانفصال تميز بالهيئة فلا محذور فى تعدد الجعل و تكثره لانه فعل و المفعولات منها ما يوجد أولا و بالذات و منها ما يوجد ثانيا و بالعرض و منها ما هو ذات و منها ما هو عرض .

فالاول هو المقصود بالفعل لفائده ،

و الثانى ليس بمقصود اذ لا فائدة فيه لذاته و انما فائده لغيره فيوجد لاجل افادة غيره او كالماهية فانها لا فائدة فيها لذاتها و انما فائدها للوجود لتوقفه فى الظهور عليها و لفوائد تظهر به منها لا تكاد تحصى و معنى توقفه عليها

انه لولاها لكان في نفسه فردا بسيطاً ولا يقوم بنفسه الا الوجود الحق عز وجل و  
لذا قال الرضا عليه السلم ان الله سبحانه لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره  
للكى اراد من الدلالة عليه هـ، او لاجل افادة معنى في غيره كما روى عنهم عليهم  
السلم ما معناه ان الله سبحانه ما بقى الخضر عليه السلام بهذا العمر الطويل لتبليغ  
وحى ولا لانزال امر و انما ابقاه ليكون دليلاً على وجود القائم عليه السلم عجل  
الله فرجه . فابقاء الخضر عليه السلام في هذا العمر الطويل ثانياً وبالعرض ،  
و الثالث هو مقصود بالذات اولاً ثم يكون متبوعاً بقصد ثانٍ وبالعرض و  
هذا المعروض فانه مقصود اولاً وبالذات ثم يلحقه قصد بالعرض لان وجوده  
شرط في قابلية العرض للايجاد ،

و الرابع هو مقصود بالذات قصداً مترتباً على (وجود . خل) غيره فيكون  
ذا جهتين و هو العرض فانه مقصود لفائدة في نفسه الا انها مترتبة على وجود  
غيره و هو العرض و الحاصل ان الماهية مجعولة لكنها ثانياً وبالعرض جعلاً  
مترتباً على جعل الوجود .

و قول المصنف «لو كانت في حد نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول  
محمولاً عليها بالحمل الاول (الاولى . خل) الذاتى» نقول بموجبه بانها مجعولة  
ثانياً وبالعرض و مفهوم المجعول ثانياً وبالعرض محمول عليها بالحمل الاول  
(الاولى . خل) الذاتى في كل شىء بحسبه و لا محذور فيه .

و قوله فيلزم ان يكون اثر الجاعل مفهومه مغاير لمفهوم آخر كذلك ان اثر  
الجاعل في الماهية الذى هو ذاتها و يحمل عليها بالحمل الاولى الذاتى خاص  
بها كتخصيص وجه حركة يد الكاتب بحرف مخصوص و هو مغاير اى ذلك  
الاثر الخاص و التأثير الخاص مغاير (مغاير ظ) لتأثير اخر خاص و اثر اخر خاص  
و لا ضرر فيه فانه لا يزيد على تعدد افراد الوجود في مراتبه و منازل كما تقدم و  
لا عيب بوجه بل هنا اولى بالتعدد في التأثير و الاثر .

و قوله «اذ لا اتحاد بين المفهومات من حيث الماهية و المعنى» كذلك  
الامر و انما لم تتحد الماهيات لما يلحقها من العوارض الذهنية التى بها يتميز

بعضها عن بعض كما فى الخارج لان ما فى الذهن ان قلنا بانه كَلَّه انتزاعى كما هو الحق فظاهرو ان قلنا بان بعضه غير انتزاعى بل منه حقيقى فلا منافاة لانا اذا قلنا بقولهم بان حقيقة الشىء تكون فى الذهن معرّاة عن العوارض الخارجيّة نقول بانها غير معرّاة عن العوارض الذهنية فلها مشخصات ذهنية وامور اعتبارية بها تمايز و اذا تمايز المفعول تمايز جعله بتمايزه و لهذا كان فعل الله جارياً على الحكمة فى فعل الخير و فى فعل الشرّ كما قال تعالى و قالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم و هذا الطبع بفعل الله سبحانه بمقتضى اسباب كفرهم و به كتب فى قلوب المؤمنين الايمان بايمانهم و ايدهم بروح منه بحقيقة ما هم اهله و الى هذا و نحوه اشار تعالى فى قوله و نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين و لا يزيد الظالمين الا خساراً فكما تعدّد الجعل فى جزئيات الوجود و افراده بسبب تمايزها بماهياتها و مشخصاتها و لذا تقول تعدّد الوجودات و لا ضرر كذلك تعدّد الجعل فى الماهيات بمشخصاتها فى احد الطرفين كل واحدٍ تعدد فيه بمشخصاته .

و قوله «و اما قولنا الناطق ضاحك فغير جائز بالحمل الذاتى» يريد به الذى مناطه الاتحاد فى المفهوم و المعنى بخلاف الحمل الصناعى الذى مناطه الاتحاد فى الوجود لا الاتحاد فى المفهوم و يريد بالوجود حصول الموضوع فى الاعيان و اعلم ان هذا الاصطلاح و ان كان لا مشاحة فى الاصطلاح الاّ انه غير مناسب لمقتضى ضابطة اليجاد لانّ ما يلزم الشىء لوجوده لا لذاته المناسب ان يقال فيه انه يجتمع مع ما يعرض لوجوده لانه متّحد به لانه لو اتّحد به لكان من الشخصات الخارجيّة و هو ذاتى للموجود يعنى انه لا يتحقق الوجود الاّ به و هذا الوجود ان اتّحد بالوجود كما قالوا فهو متّحد به فى المعنى فيصدق فيه الحمل الذاتى و الاّ فلا يقال انه متّحد به بل مجتمع معه فاذا جعل الوجود هو الماهيّة و جعلت متّحدة بالوجود كان المتّحد بها متّحداً به ضرورة ان المتحد بالشىء متّحد بما لحقه من كل لازم به يكون الشىء شيئاً فى الوجود يعنى الخارج فاذا كان قد اجاز اتّحاد الضاحك بالناطق فى الوجود جاز اتّحاد الضاحك

بما يتحد به الناطق فيكون الحمل فيه بالاولى الذاتى فيحمل الضاحك على الناطق حملاً اولياً ذاتياً وحينئذ يكون الخارج داخلأهف فاذن المناسب ان يكون الضاحك مجتمعاً مع الناطق فى الوجود لا متحداً و سبب ذلك ان الاتحاد انما يكون بين الشئ و نفسه و بين الشئ و مساويه و ما لم يكن كذلك لم يكن كذلك و الصفة الخارجة لاتتحد بذات الموصوف و الا لكانت داخلأهف انما تتحد بما هو مصدر لها كالقائم فانه لا يحمل على زيد لا بالحمل الاولى الذاتى لمغايرته له فى المفهوم و المعنى و لا بالحمل الصناعى ايضاً لان مقتضى الحمل الاتحاد فلو اتحد به فى الوجود لكان من مقومات ذاته فى الوجود فهو اذن صفة ذات و قائم صفة فعل لانه اسم فاعل القيام فاذن هو انما يتحد بمبدئه و مصدره و ليس ذات زيد مصدراً للقيام و الا لكان لازم القيام ابدأً بل مصدره حركته الفعلية التى نشأ عنها القيام فالقائم مركب من صفة و من اثرها الذى هو صفتها الذاتية لها بالمبدئية و لذا نقول ان قائم ليس محمولاً على ذات زيد لان ذاته ليست قائماً اذ قائم صورة فعلها فتفهم هذا لتعرف ان الضاحك لا يحمل على الناطق لا بالحمل الاولى الذاتى و لا بالحمل الشائع المتعارف و انما استعملوه على ظاهر الحال من افهامهم لا على ما هو نفس الامر فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون علم المنطق الذى حصل عليه الاتفاق باطلاً لا يفيد فى شئ من العلوم قلت اما علم المنطق و ما هو مبنى عليه فينفع فى الاستدلال على الاحكام الشرعية لان مدار كلها فى كلام اهل العصمة عليهم السلام مبنية على قدر افهامهم من الخطابات الشرعية و لهذا قال عليه السلام انا لانخاطب الناس الا بما يعرفون هـ، لان حقائق اسرار الاحكام الشرعية لاتدر كلها عقول المكلفين فسهلوا عليهم السلام مدار كلها للمكلفين باجرائها على الظاهر و لذا نفع فيه علم المنطق و القول بالظن اذا فقد العلم بخلاف حقائق الاشياء فانها فى علم التوحيد بُنيت مدار كلها على نفس الامر و ما كان كذلك فكيف يكون منشأ استنباطها و معرفته مع خفاء اسباب الخليفة تقريرات العقول الضعيفة و تخمينها فتأمل و تدبر .

قال : « و ثالثها - ان كل ماهية فهى لاتأبى عن كثرة التشخيصات و

الوجودات و التشخص لما كان عين الوجود كما قرّره المحققون او مساوقاً له كما يظنه الآخرون فلا يمكن ان يكون من لوازم الماهية كالوجود على ما برهن عليه فلو كانت الماهية المجعولة متعددة الحصول في الاعيان كالنوع الواحد المتكثر افراده فلا محالة يكون جعلها متعدداً فتعدّد الجعل امّا ان يقتضى ان يكون بحسب نفس الماهية او تعدّد حصولاتها وانحاء وجوداتها فيكون الوجود متعدداً بالذات و الماهية متعددة بالتبع و الشق الاول مستحيل لان صرف الشيء لا يتميّز ولا يتعدّد فكيف تكرر نفس الماهية و يتعدد جعلها من حيث هي و هذا شيء لا مجال لذى عقل ان يتصوره فضلاً عن ان يجوّزه فيبقى الشق الثاني و هو ان الصادر بالذات و المجعول أولاً على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات اعني الوجودات المتشخصة بذواتها و تتكرر بتكررها الماهية الواحدة .

اقول : هذا هو الشاهد الثالث من التكلّفات التي يشهد العقل السليم ببطلانها من غير احتياج الى ابطال و بيان قوله أولاً أنّ الماهية من حيث هي لا تأبى كثرة التشخصات اى لا تمنع من وقوع الشركة فيلزم ألا يكون لها تشخص خاص من لوازمها و إلا لأبث وقوع الكثرة لكن التالى باطل فالمقدّم مثله و قولهم بان تشخص العقول المفارقة من لوازم ماهياتها يريدون به عدم انفكاكه عنها اى عن العقول المفارقة بمعنى اقتضاؤها انحصار انواعها فى تشخصه لا بمعنى ان ماهياتها اقتضت ما به التعيين و التشخص هو عين الوجود كما يراه المحققون و انه غيره المساوق له كما يظنه الآخرون فلا يكون من لوازم الماهية كما هو للوجود على ما برهن عليه فلو كانت الماهية المجعولة متعددة الحصول في الاعيان مثل النوع الذى تكثرت افراده لانها لا تأبى وقوع الكثرة فلا محالة يكون الجعل الذى جُعِلت به متعدّداً كتعدّد متعلقاته منها فتعدّد الجعل امّا بحسب تعدّد ذاتها او تعدّد حصولاتها فعلى فرض كونها مجعولة يكون التشخص من لوازمها فتكون علة له و قد ثبت انه عين الوجود او مساوق له فعلى الاحتمالين يلزم الدور لتقدّمها على ما يتوقف حصولها عليه او على ما يساوقه او التسلسل لتوقف حصولها على حصوله وهكذا و على فرض كون جعلها متعدّداً

بحسب تعدد نفس الماهية يلزم ان يكون صرف الشيء من حيث هو هو متعددا وهذا محال فان الشيء من حيث هو هو واحد ولا يتعدد الشيء من حيث كونه واحدا وعلى فرض كون جعلها متعددا بحسب تعدد حصولاتها في الاعيان و انحاء وجوداتها يكون الصادر بالذات والمجموع اولاً على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات اعني الوجودات المتشخصة بذواتها كما تقدم ان تخصيصه في منازل و مراتبه بشؤونه الذاتية فيكون تعدده من ذاته و الماهية لا تكثر فيها لان الشيء من حيث هو هو واحد و انما تتكثر الماهية الواحدة بتكثره بذاته فتدبر هذه المعاني المعقدة الغير المرتبطة بل تدخلها المغالطة والقفوة وتخفي مع انها مبنية على اشياء غير مسلمة بل ظاهرة البطلان فانه قد ذكر بيان قبول الماهية لوقوع الكثرة من حيث هي ثم انكره وقال لان صرف الشيء لا يتميز ولا يتعدد فكيف تتكرر نفس الماهية ويتعدد جعلها من حيث هي و ذكر ان الشخص هو الوجود او انه مساوق له و عنده انه هو هو .

ثم قال «الصادر بالذات والمجموع اولاً على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات اعني الوجودات المتشخصة بذواتها» وذلك ان قوله ان الماهية من حيث هي لا تأبى كثرة الشخصات فيه ان الوجود ايضا من حيث هو لا يأبى ذلك لانك اذا نظرت الى نفس الحقيقة المعزاة عن النسب تساوياً في امكان كثرة الشخصات و اذا نظرت الى خصوص المرتبة من كل منهما لزم الشخص لكل فرد منهما بلوازم المرتبة و كذا الى خصوص كل منهما و الشخص لا يكون عين الوجود ولا مساوقاً لها على القول الاخر دون الماهية لان الشخص يكون على حسب الاتصاف بالوحدة و لا تكون في الحادث الا باعتبار خاص كما ذكرنا سابقا و كل الحوادث مشتركة في حكم الشخص باعتبار و الكثرة باعتبار لافرق في ذلك بين الوجود المخلوق و بين الماهية كك لما ذكرنا من اعتبار الجهتين في كل ما سوى الله و الجعل واحد في جهة الوحدة و كثير في جهة الكثرة فيتحد في الجنس و يتعدد في الانواع و يتحد في النوع و يتعدد في الافراد و يتحد في الفرد و يتعدد في الاجزاء و الجهات و الامكانات و الاعتبارات و فيما

وضع له اسم او علامة او اشارة او غير ذلك قال تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء و هو الواحد القهار. و الوجود الذى به تحققت الماهية غير الحصول المتعارف فى الذهن او الخارج بل هو ركن الشيء فى المعنى الاول الذى ذكرنا سابقاً او الشيء من حيث كونه اثراً لفعل الله فى المعنى الثانى الذى ذكرنا سابقاً فلا يلزم دور و لا تسلسل و كون الشيء صرفاً فى الملاحظة يكون مانعاً من التعدد يصدق على الوجود و الماهية و الصّادر بالذات و المفعول أولاً على نعت الكثرة هى انحاء الحُصُولَاتِ اَعْنَى الوجودات المشخّصة (المتشخّصة . خ) لا يذواتها كما زعمه المصنّف لأنّ التشخّص بالذات لا يحصل لغير الذات المقدّسة عز و جل و اما المخلوق كما ذكرنا مراراً متعدّد لا يظهر فى عالم الاكوان الا بشرائط قبول الابداد و هى انفعاله بحدود الشرائط المذكورة سابقاً اعنى الكم و الكيف و المتى و الاين و الجهة و الرتبة و الوضع و الاذن و الاجل و الكتاب و ما شبه ذلك و كل هذه من علل الماهية و للموجود منها حصص من كل شيء حصّة و هى هندسة الماهية و حدودها و متمماتها و مكملاتها و كلّها فى الحقيقة خارجة عن اصله اعنى مادّته التى هى الوجود بالمعنى الاولى نعم هى اعنى هذه الحصص داخلة فى جمليته اعنى حقيقة هذا الموجود ظاهره و باطنه اللّذَيْنِ مجموعهما هو و لا تظن من كلامى حيث قرّرت انّ هذه المشخّصات ترجع الى حقيقة الموجود ان تخصيصه و تشخّصه ذاتى له لان الوجود الذى يشيرون اليه هو مادة الموجود خاصّة و الصورة و جميع ما لها من المذكورات ليست هى المادة لتكون المشخّصات ذاتية له فيكون تشخصه من ذاته و اّما هى مغايرة للمادّة و ان كانت فى الحقيقة صفة لها و المصنّف يريد بشؤونه التى تشخّص بها مُيُولَاتٌ ذاتية لذاته غير مغايرة له و ان كان برّوزها عنه منوط بمراتبه و منازلها و يلزمه التكثر لذاته و عدم الوحدة الا فى الاعتبار و قد صرّح به هنا فى مثل قوله ان يكون الصادر بالذات و المفعول اولاً على نعت الكثرة هى انحاء الوجودات اعنى الوجودات المتشخّصة بذواتها . و مع هذا فقد صرح فيما تقدم بوحدته و

بساطته المنزهة على (عن . خ) شائبة الكثرة و الحق ان الوجود الممكن ليس له تشخص لذاته و الا لزم محذورات ذكرنا بعضاً منها سابقا احدها لزوم الجبر في افعال العباد الاختيارية الذي يلزم منه بطلان الثواب و العقاب و فائدة (فائدة ظ) ارسال الرسل بل و بطلان فائدة الایجاد اصلا و رأساً مع انه هو و متابعه يقولون بوجوب متابعة ائمة الهدى عليهم السلام في كل ما هم عليه و مع هذا القول يحتاجون الى متابعة اعدائهم و الاخذ عنهم انا لله و انا اليه راجعون و حاصل هذا كله ان الوجود الممكن اذا اردت كمال معرفته و صحة الحكم عليه فسميه بالحق فانه صريح الدلالة على ما هو عليه عند الله و اسمه الحق هو المادة المطلقة فاذا وُفِّقَتْ لقبول هذا بما يفتح الله سبحانه عليك و لك من البراهين القاطعة و العلم العيانى عرفت انه لا تشخص له جزئى من ذاته و انما تشخص افراده بمشخصاتها الخارجة على نحو ما قلنا فهو كالمداد ليس له تشخص جزئى لذاته نعم تشخص نوعى و افراده كالحروف و الكلمات المكتوبة كل واحد منها له تشخص جزئى اعنى هذه الهيئات و الاوضاع عرفت ان تلك المشخصات هى الماهيات الاولى اى على المعنى الاول كما مر و انها مجعولة ثانيا و بالعرض على النحو الذى ذكرنا فى معنى ثانيا و بالعرض من انها مجعولة بجعل مغاير (مغاير ظ) لجعل الوجود الا انه مترتب عليه يعنى ان الوجود هو المقصود بالايجاد و فائدة الایجاد انما هى عنه لكنه لما لم يتمكن من قبول الایجاد و استمرار الثبات الا بالماهية و جب فى الحكمة ايجادها دعامة للوجود فهى مجعولة ثانياً و بالعرض فاشرب صافيا من حوض على عليه السلام فان من شرب شربة لم يظمأ بعدها ابداً .

قال : «و رابعها - ان الماهية الموجودة ان كانت نوعا منحصرأ فى شخص كالشمس مثلاً فكونها هذا الموجود الشخصى مع احتمالها بحسب نفسها التعدد و الاشتراك بين كثيرين ان كان من قبل الجاعل فيكون المجعول بالحقيقة هو الوجود دون الماهية و هو المطلوب و ان كان من قبل الماهية فمع لزوم الترجيح من غير مرجح لتساوى نسبة الماهية الى اشخاصها المفروضة يلزم ان يكون قبل



الوجود والتشخيص موجودة متشخصة فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ممتنع ومع ذلك ننقل الكلام الى كيفية وجوده وتشخصه فيلزم الدور او التسلسل» .

اقول : يريد ان الماهية الموجودة ان كانت نوعاً اعنى مفهوماً كلياً مشتملاً بحسب نفسه على افراد متعددة الا ان الحكمة اقتضت عدم تعدد موجودات منها فى الخارج فى عالم واحد لمصلحة النظام واقتضاء الصنع المتقن اذ لا يتحمل امكانها بدون تغيير الاسباب اكثر من واحد كالشمس فان مفهومها انها كوكب نهارى ينسخ وجوده وجود الليل كما قيل ولم يوجد فى العالم الواحد الا واحد و انما قلنا فى العالم الواحد لما روى ان الله عز وجل خلق الف الف عالم والف الف آدم نحن فى اخر العوالم واخر الادميين . وفى بعض الاخبار لم يخلق من التراب الا هذا العالم . ولا ريب ان كل عالم فانه مثال لما فوّه فكل ما فيه يوجد فيما تحته مما فوّه ففى كل عالم منها شمس بحسبه فالشموس الف الف شمس الا انه لم يوجد فى عالم واحد اكثر من شمس واحدة فكونها اى تلك الماهية الكلية هذا الموجود الشخصى مع ما تقتضيه بحسب نفسها ان كان هذا الانحصار فى واحد من الجاعل فالمجعل هو الوجود اذ لو كان هو الماهية فان كان قد جعلها على ما هى عليه اقتضى ذلك وجود ما تقتضيه مما لا تنتهى من افرادها فى عالم واحد فلما كان الایجاد من قبل الصنع كان مقتضى الجعل هو الوجود فخرج متجداً وذلك هو المطلوب وان كان الصنع المقتضى لخصوص واحد من نحو الماهية فمع لزوم الترجيح من غير مرجح اذ ليس من افرادها شيء اولى من الاخر فترجح فريد منها ترجيح بلا مرجح وهو غير جائز يلزم ان تكون الماهية قبل الوجود والجعل من الجاعل وقبل التشخيص الذى هو عند المتحققين عين الوجود موجودة متشخصة لانها هى الحاصرة للجعل فى واحد على خلاف مقتضى الماهية ولا يكون المؤثر فى الوجود معدوماً ولا توجد الا بالوجود الذى هو نفسها كما تقدم فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ممنوع لانه ممتنع ومع هذا اذا نقلنا الكلام الى كيفية ذلك الوجود والتشخيص وتوقفه على الوجود لزم الدور والتسلسل واقول هذا الشاهد على عدم جعل الماهية هو مفاد ما تقدم

لان كل كلامه يدور على معنى واحد وانما اتبه على الاعتراض والمناقشة فى اغلب كلامى ولم اذكره لان ذكره يطول به الكلام وربما لا فائدة فيه اذ بمجرد الاشارة الى وجه الاعتراض والخطأ يعرف العاقل الذكى ذلك لان اغلب هذه الامور ضرورية وجدانية ومحسوسة لا يتوقف من عرف كلامى فيه الا من سبقت له شبهة او انس بقولهم او من شأنه انه ينظر الى من قال لا الى ما قال و يعرف المقال بالرجال ولا يعرف الرجال بالمقال والاشارة هنا كما فى غيره ان افراد الماهية الكلية والمفاهيم الكلية على الظاهر من العلم هى فى الامكان وتعدها فى ذلك الغيب باعتبار لبسها لحل التمييز والتشخص فى عالم الاكوان وعلى الباطن من العلم هى موجودة فى خزائن الاكوان الغيبية ولا يظهر شىء منها فى الشهادة الا بلباس عالم الشهادة والكلام على الظاهر والباطن فيما نحن فيه شىء واحد وهما داخلان تحت قوله تعالى وان من شىء الا عندنا خزائنه ومانزله الا بقدر معلوم. والقدرة العامة تقتضى دخولها الذى لا يتناهى فى قبضته فى خزائن امكاناتها واكوانها والجاعل سبحانه يجرى فيها بفعله على مقتضى مصلحة النظام بقابلياتها لا بدون القابليات وقابلياتها فى ازمة وجودها وامكنة حدودها لا فى رتبها من الامكان وخزائن الاكوان الغيبية فاذا اقتضت الحكمة ابراز شىء منها وانزاله فى عالم الشهادة ألْبَسَهُ مَلَأَ بِسَ مكان حدوده ووقت وجوده وتلك الملايس هى المشخصات وهى حدود القابليات واركائها فظهر فى عالم الكون بتلك المشخصات بما هو مذكور فى تلك الخزائن به فى هذه الشهادة فافهم التعبير فتعيين الفرد الواحد من قبل الجاعل لان ايجاده وجعله على حكم الاقتضاء والمجموع هو الفرد الخاص من الافراد الممكنة الغير المتناهية والترجيح انما يكون لمرجح وذلك المرجح لا يجوز ان يكون من محض فعل الفاعل والالزم الترجيح من غير مرجح بل المرجح من المجموع حين الجعل على جهة المساوغة كالانكسار للكسر وهو ترجح ذلك الفرد بقرب قابليته وسبق امكان استعداده عند الفعل لا قبله وحدوث الشرائط بايجاد المشروط كالانكسار عند الكسر لتوفر اسباب قبول الايجاب بقربها اى بقرب

التمكن من التمكن وقد اشار سبحانه الى كون التَّرجُّح ممكناً قريباً من الترجيح لان الترجيح انما يكون به فقال تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار فلا يلزم الترجيح من غير مرجح بل المرجح حاصل وهو ترجُّح ذلك الفرد على سائر الافراد بقرب قابليته و سبقها الى اليجاد عند صدوره لاقبله ولا يلزم كونه موجوداً قبل الوجود فكيف يكون موجوداً قبل ان يكون موجوداً بل هو موجود حين هو موجود يعنى وجد هو واسباب اليجاد مع ظهور اليجاد كالكسر والانكسار فلا تذهب بك العبارات المذاهب المتفرقة فتكون قائلاً بما قالوا من غير شعور ظناً منك بانك مشعر فان جميع الاشياء من جميع ذرات الوجود لم يوجد منها شىء بعد اسبابه الخاصة به ولا قبلها بل معها اذ لو كانت قبله لوجد شىء ذو تعلق لذاته قبل متعلقه ولو كان كذلك لم يكن ذا تعلق لذاته ولو كانت بعده لم تكن اسباباً اذ السبب لا يتأخر عن مسببه فى الوجود وآية ذلك فى العالم فى قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الكسر والانكسار فان الله سبحانه قد ضربه مثلاً لهذا المعنى المشار اليه و بهذا المعنى يبطل لزوم الدور والتسلسل فافهم .

فائدة - اعلم ان التَّرجُّح بلا مرجح واجب الوقوع و الا لزم الترجيح بلا مرجح ممتنع الوجود و الا لاستغنى المعلول عن علته فمعنى ان الترجح (بلا مرجح .خل) واجب الوقوع ما اشرنا اليه قبل هذا الكلام من ان فعل الله سبحانه لا يتعلّق بشىء من المفعولات الا على حسب قابليته ومعنى هذا انه لو تعلّق به على حسب مقتضى الفعل من حيث هو لتساوت المفعولات اذ افتقارها اليه على السواء فى كلّ شىء و نسبته اليها على السواء فتكون الاشياء على نمط واحد فى القوة والبقاء والعلم والغنى والقرب والخير والسعادة واضدادها بل لا تتعدّد الاشياء و انما يوجد شىء واحد اذ مقتضى التعدد والتغاير من الشخصات المذكورة سابقاً لا تقاوم مقتضى فعل الله سبحانه بل المفروض آلا اعتبار لها فلا يقع تعدد اصلاً ولا اختلاف بحال من الاحوال اذ الاختلاف والتعدد انما جاء من قبل اختلاف الشخصات وتعددها كأن يكون شيان من تفاوت كمهما او

كيفهما او مكانهما او زمانهما او رتبتهما او جهتهما او اختلاف الوضع و مراتبه فيهما الى غير ذلك و من ذلك ان الشئ الممكن في ذاته نسبة الوجود و العدم الى امكانه على السواء فلا بد من ترجح احدهما ليكون فعل الفاعل وقع ترجيحه لمرجح و لا جائز ان يكون المرحح من الجاعل او فعله اذ لو كان كذلك لرجع فعله الى الترجيح (الترجح .خل) من غير مرجح فافهم و اما ان الترجح (الترجح .خل) من غير مرجح ممتنع الوجود فبمعنى ان الشئ الممكن لا يكون موجوداً بغير موجد و الا لزم الترجح (الترجح .خل) من غير مرجح و هو مستحيل لان الشئ لا يوجد نفسه فللترجح (فللترجح .خل) من غير مرجح وجهان :

احدهما انه واجب كما قلنا بمعنى انه لو لم يكن لزم الجبر في الافعال الاختيارية و بطل النظام على نحو ما ذكرنا من اتحاد المفعول .  
و ثانيهما انه ممتنع ف باعتبار امتناع ايجاد الشئ نفسه .

و يتفرع على الاول جواز الترجح بلا مرجح كما قال بعضهم في تناول احد الرغيفين المتساويين من كل جهة للجائع (للجائع ظ) بلا مرجح و سلوك احد الطريقين للخائف (للخائف ظ) الهارب من السبع اذا تساوى من كل وجه .  
و على الثانى امتناع الترجح بلا مرجح و معناه فيما هو متفرع عليه ان المراد منه ان الترجح بالترجح بنفسه من غير مرجح خارج فاعل بالترجح بالترجح مُحالٌ و هو كذلك يعنى ان الترجح لا يتكون به المترجح بنفسه بل لا بد له من مرجح يُكونه بذلك الترجح و اما في الوجه الاول المتفرع على الاول اعنى جواز الترجح بلا مرجح كما مثل بالرغيفين و الطريقين للشيعتين المتساويين من كل جهة على ما قيل فهو من الممتنع الترجح من غير مرجح لان الفاعل يرجح الفعل للرّاجح برجحانه لا بدونه فاذا تعلق بمتساوى الطرفين كان فعله لاحدهما ترجيحاً بالمرجح و هذا المرحح إما نفس الفعل اذ لا محذور هنا لعدم لزوم الجبر في الافعال الاختيارية و اما لان الفعل وجود و الترك عدم فالفعل ارجح و اما لان نفس التّساوى مرجح لما يقع من الفاعل من فعلٍ أو تركٍ

لوجود الرجحان في الاعتبار لان المتساوى لو لم يكن راجحاً لكان مرجوحاً و  
اتما حصل التساوى بين الراجحين لتعادلهم ولا يكون بين المرجوحين لان  
المرجوح غير مقتضى للانفعال فافهم واما لان المرجح من خارج غير المفعول و  
غير ما منه أو به بل لداعٍ آخر باعث للفاعل على الفعل كما في الرغيفين و  
الطريقين .

قال : «و خامسها - لو كانت الجاعلية و المجعلية بين الماهيات و كان  
الوجود امراً اعتبارياً عقلياً يلزم ان يكون المفعول من لوازم ماهية الجاعل و  
لوازم الماهيات اموراً اعتبارية فيلزم ان يكون جواهر العالم و اعراضه كلها اموراً  
اعتبارية الا المفعول الاول عند من اعترف بان الواجب جل اسمه عين  
الموجودية على ان القائلين بان الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود و  
انها عين ذاته تعالى المنزه عن الماهية لعلموا ان كل موجود يجب ان يكون فعله  
مثل طبيعته و ان كان ناقصاً عنه قاصراً درجته عن درجته فما كانت طبيعته  
بسيطة ففعله بسيط و كذا فعل فعله ففعل الله في كل شىء افاضة الخير و نفخ  
روح الوجود و الحيوة» .

اقول : يريد انه لو فرض كون الجاعلية التي هي صفة الجاعل و المجعلية  
التي هي صفة المفعول بينهما فان فرض حصول الوجود كانت التضاف بينه و  
بين جاعله و ثبت المطلوب و ان فرض التضاف بين الماهية و بين جاعلها كان  
ذلك على تقدير كون الوجود اعتبارياً و الا لكان احق منها كما تقدم لزم ان  
تكون الماهية من لوازم ماهية الجاعل اذ نسبتها اليه حينئذ كنسبة الزوجية الى  
الاربعة فيلزم ان يكون معها لا ينفك عنها و لوازم الماهية كما برهن عليه كلها  
امور اعتبارية فيلزم ان تكون جواهر العالم كلها و اعراضه كلها اموراً اعتبارية  
لانها بالنسبة الى ماهية الجاعل من المعقولات الثانية و المفروض انها ليست  
وجودات اذ الوجودات اذا لم تكن مجعولة اولاً و بالذات كانت اعتبارية و اذا  
فرض ان المفعول اولاً و بالذات هو الماهية و المفعول من لوازم ماهية الجاعل  
و لم تكن وجودات و لوازم الماهية كلها من المعقولات الثانية كانت جميع

جواهر العالم و اعراضه اعتبارية لانها من لوازم الماهية اعنى ماهية الجاعل و لوازم الماهية كذلك لتساوى جميع اللوازم فى هذه النسبة ما لم تكن وجودات اذ الوجود من الجاعل الا المجمعول الاول الذى هو العقل الكلى البسيط الحقيقة عند من اعترف بوحدة الوجود و قال بان الواجب جل اسمه عين الموجودية حيث وافقوا الحكماء المتقدمين من الفلاسفة كاغاثاديمون و انبادقلس و فيثاغورس و سقراط و افلاطون على ان الواجب و العقول و النفوس ذوات نورية ليست نوريتها و وجودها زائدة على ذاتها فان الشيخ صاحب الاشراف قد وافقهم على ذلك و قال فى التلويحات ان النفوس و ما فوقها من المفارقات اثبات صرفة و وجودات محضة فان هذا الايراد من لزوم كون جميع جواهر العالم و اعراضه امور اعتبارية لا يرد بخصوصه عليهم لهذا الاعتراف اى اعترافهم بوحدة الوجود بان الواجب عز و جل عين الموجودية فان المجمعول الاول و المفارقات ذوات نورية و وجودات محضة ليست وجوداتها زائدة على ذواتها و ان كان يلزمهم فى قولهم ان الوجود اعتبارى فى غير المجمعول الاول و يرد عليهم فى لوازمها و لوازم لوازمها و هكذا الى الثرى فان لازم اللازم لازم و هكذا على انهم اعنى القائلين بان الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود علماً بالمعينة و الشهود و انها اى حقيقة الوجود عين ذاته تعالى المنزه عن الماهية لما ذهبوا الى اعتبارية الوجود و نفى كون الوجود امراً واقعياً عينياً و اقامة البراهين على ذلك و لعلموا ان كل موجود يجب ان يكون فعله مثل طبيعته فى البساطة و الشدة و التمام و الرتبة و غير ذلك و اضدادها فما كانت طبيعته بسيطة مطلقاً ففعله بسيط بحسب نسبة الصفة الى الذات و كذلك فعل فعله بالنسبة الى فعله و ما كان مفيضاً للجود و الخير و مفيداً للوجود و الفضل الكثير ففعله كذلك و كذلك فعل فعله و فعل فعل فعله و هكذا الا انها متناسبة فى كل رتبة كنسبة الصفة الى الذات ففعل الله سبحانه فى كل شىء افاضة الخير و نفخ روح الوجود و الحياة فيلزم ان يكون جواهر العالم و اعراضه كلها اموراً حقيقية و عينية واقعية ليست اموراً اعتبارية لانه اذا عرف ذلك شاهد ان افاضة الحق

تعالى كذلك وكذا فعله لمجعوله الاول وفعل مجعوله وفعل مجعول مجعوله وهكذا فلا يكون الماهيات مجعولة اولا وبالذات والالكانت من لوازم ماهية الجاعل ولوازم الماهية اعتبارية فيلزم من فرض كونها مجعولة اولا وبالذات انها ليست مجعولة كذلك بل تكون اعتبارية وفي كلامه في هذا الشاهد اباحت كثيرة وارادة عليه وعلى خصمه لا يكاد من اطلع عليها يقدر على ايرادها لكثرتها وشناعة ذكرها وايرادها ولكن لا بد من ذكر شىء ينبت عليه بعض من ذلك ليتوجه الغافل والانس بها عليها.

فمنها قوله «لو كانت الجاعلية والمجعولية» الخ. اعلم ان التضاييف المشار اليه لا يتحقق بين المجعول وبين ماهية جاعله اذ لا ارتباط بين المفعول وذات الفاعل كما ذكرنا مراراً وانما الارتباط بين المجعول وبين شيئين احدهما فعل الجاعل (الفاعل. خل) وجعله كما مثلنا من ان الكتابة ليس بينها وبين ذات الكاتب ربط وانما الربط بينها وبين حركة يده فان الكتابة تشابه هيئة حركة اليد وتدل عليه ويستدل بها عليها في الحسن والاعتدال وعدمهما ولا تدل الكتابة على شىء من ذات الكاتب لما ثبت ان كل اثر يشابه صفة مؤثره من تلك الجهة ولو كانت الذات مؤثرة في الكتابة لدلت عليها بجهة من جهاتها والارتباط والتضاييف بين هذين حقيقى واقعى و ثانيهما ظاهر الفاعل من حيث هو فاعل لذلك الفعل فان الجاعل من حيث هو جاعل لذلك المجعول ظاهر بذلك المجعول للمجعول وغيره فظهوره بنفس المجعول وجعله كما قال امير المؤمنين عليه السلم لا تحيط به الاوهام بل تجلّى لها بها وبها امتنع منها و اليها حاكمها هـ، وليس المراد ان الجاعل ظهر بنفسه في الجعل بل المراد انه ظهر بجعل مجعوله ثم ليس المراد من الجاعل نفس الذات البحث وانما هو مثال الذات وهو منشأ الجعل المتصف باثره وهو الجعل فهو كالقائم اى كمعنى القائم فان القائم اسم فاعل القيام وهو مثال الذات وهذا المثال هو مبدأ القيام ومنشأ الحركة التى هى منشأ القيام المتصفة باثرها وهو القيام والقائم صورة الحركة الابدائية النابتة مناب الذات متصفة بصفة اثرها وذلك المثال النائب

مناب زيد فى احداث القيام اقامه زيد بنفسه اى بنفس المثل فى مكانه اى فى مقام النيابة فالقائم فى الحقيقة مركب من الحال وهو الحركة والمحل وهو الاثر فهو وجه زيد وعنوانه فى ظهوره بتلك الصفة اى القيام فالارتباط بين المفعول وبين الجعل ارتباط حقيقى صدورى وتضاييف واقعى لا بمعنى انه جزء المفعول اذ المفعول جزءاه مادته وصورته اى وجوده وماهيته بل بمعنى انه قائم به قيام صدور والارتباط بينه وبين الجاعل الذى هو الوجه والمثل والعنوان ارتباط اشراقى حضورى والمصنف يعنى بالجاعل هو الواجب المعبود بالحق تعالى فلو كان كذلك حصل بينهما اقتران وهو دليل الحدوث فذرهم ما يفترون .

وقوله «وكان الوجود امراً اعتبارياً» فيه رد عليهما معاً اذ ليس الوجود اعتبارياً كما يقول الخصم ولا يلزم من كون الماهية مجعولة اولاً وبالذات ان يكون الوجود اعتباراً لانه على تقدير كونها مجعولة اولاً وبالذات يكون عارضاً لها من جملة الاعراض العينية المتحققة .

وقوله «يلزم ان يكون المفعول من لوازم ماهية الجاعل» قد بينّا انه لا يلزم ولا يجوز لانه يكون لازماً للجعل لا للجاعل ولوجوده لا لماهيته وان كان لا تغاير بين ماهيته ووجوده ولكن لم قال لماهية الجاعل ولم يقل لوجوده ليرتب عليه صورة القياس فاذا ذكر الماهية ولا ماهية الا فى اللفظ رتب عليه الكبرى وما هو الا كما قال علماء البديع ان هذا النمط يقال له القول بالموجب كما قال الشاعر:

قَدَّه لَا طَعْنَ فِي اَوْصَافِهِ      عَجَباً لَا طَعْنَ فِيهِ وَهُوَ رَمَحُ

شَحَّ بِالْوَصْلِ وَلِلرَّيْمِ حَكْي      أُحَّ مِنْ شَخْصٍ كَرِيمٍ فِيهِ شُحُّ

وما اسرع نقله من الوجود الحق البحث الى الاعتبارى فما اشبهه بما قيل ان رجلاً دخل السوق وعنده عنز يبيعه فاته شخص فقال له بكم من درهم تبيعها فقال هى بخمسة رخيصة بستة مליحة بسبعة تسوى ثمانية ان كان عندك تسعة



هاتِ عشرةً وُحْدَها . وهذا مثال هذا الشيخ جعل الماهية لازمةً لماهية الواجب تعالى ثم جعلها هي وجميع المخلوقات بقضية واحدة اعتبارية بطفرة واحدة .

وقوله «الا المجعول الاول» وذلك قول بعض الرواقيين كشيخ الاشراق فانه حكم بكون الوجود امرأ اعتبارياً اذ لا يعقل شيء في الخارج هو وجود وقد نص على ان وجود الله سبحانه حقيقى في الخارج وليس كسائر الاشياء لانها به وجدت و به قامت ولا بد ان يكون موجوداً في الخارج و اورد حججا كثيرة يطول الكلام بذكرها ثم ذكر تبعا للحكماء المتقدمين في زعمه و ما فهم من ظاهر كلامهم استثناء المفارقات البسيطة فقال : ان النفوس و ما فوقها من المفارقات انيات صرفة و وجودات محضة . و نقل المصنف عنه في الكتاب الكبير : و كون النفوس و العقول وجودات محضة و انيات صرفة باعتبار أنَّ وجوداتها غالباً على اعدامها و اعدامها مضمحلّة في جنب وجوداتها بخلاف هذا العالم الكدر الظلماني الذي هو مملوء من الظلمات و الاعدام و النقائص و الافات فكأنهما وجودات محضة فاذا اطلق عليهما الوجودات المحضة و الانيات الصرفة فلا اشكال انتهى . و قد تقدم ما يدل على ما يلزمهم بعدم الفرق و الاستثناء بل اما القول بالعيني في الكلّ و الا بالاعتباري في الكل .

و قوله يريد ردّ قولهم بان الواجب عين الموجوديّة و عين الوجود . اشارة منهم الى وحدة الوجود فردّ عليهم بما هو كقولهم و اشنع منه فقال «لوعلموا حقيقة الوجود» اى عرفوها «و انها عين ذاته تعالى المنزّه عن الماهيّة» يشير به الى ما ذكرنا من كون الاشياء من لوازم ماهية الواجب فردّ عليهم بانهم لو عرفوا حقيقة الوجود و ان تلك الحقيقة هي عين الحق تعالى و انه ليس له ماهية لانه وجود صرف فاصلح شيئاً لافساد فيه لو قيل به فانّ ماهية الواجب هي وجوده بافساد شيء فيه صلاح و هو ما يلزم على قوله من نفى ماهيات كل الاشياء و انما هي وجودات صرفة و ذلك بقوله «لعلموا ان كلّ موجود يجب أن يكون فعله» اى مفعوله «مثل طبيعته و ان كان» اى مفعوله «ناقصا عنه» في الشدّة و الصرافة «قاصراً عن درجته» في البحتيّة و المَحْضِيّة فقد نفى جميع الماهيات عن جميع

الاشياء لان المعلول كعلته من سنخه فحيث كانت العلة وجوداً بحثاً لا ماهية له و مفعولها كطبيعتها كان ذلك المفعول وجوداً بحثاً صرفاً لا ماهية له و كذا مفعول مفعوله و هكذا فى جميع الاشياء لافرق بينها الا بالشدة والضعف خاصة .

فقال بياناً لهذا «فما كانت طبيعته بسيطةً ففعله بسيط و كذا فعل فعله» ثم كشف القناع فى التصريح فقال «ففعُلُ الله تعالى فى كل شىء افاضة الخير و نفخ روح الوجود و الحيوّة» و اراد بقول «مثل طبيعته» اى فى الحقيقة الذاتية بان يكون العلة و المعلول بالذات من سنخ واحد و من حقيقة واحدة و اراد بالفعل فى الفعل و فعل الفعل ما هو الفعل بالذات فيلزم ان يكون الوجود صادراً عنه تعالى بالذات و كذا كل معلول صادر عن علته بالذات فيكون الوجود فى الممكنات كلها من سنخ الوجود الواجب تعالى عن ذلك و هو تعالى بسيط لا تركيب فيه فكذا ما صدر عنه بالذات لانه مثل طبيعته فى المشاركة الحقيقية فعلى زعمه هى كموجدها و ليست الماهية جزءاً لها و لا عينها كموجدها فاذن يوجّه قول الحكماء ان كل ممكن زوج تركيبى يعنى من ماهية و وجود ان معناه كل ماهية موجودة فهى بحيث يحللها العقل الى شيئين وجود و ماهية .

فاقول تأمل رحمك الله تعالى و هداك فى هذه الاعتقادات الباطلة و المذاهب الفاسدة و من مال الى اقوالهم و انس بمذاهبهم فلا يجوز له ان ينكر على ولا يرد شيئاً مما طعن به عليهم لانى عنده انا و اقوالى كلها وجودات صرفة و انوار حقّة من سنخ حقيقة الوجود الحق . تعالى ربى عما يقولون علواً كبيراً فكلّ ما اقول فى الطعن عليهم فهو حق لا يجوز الشك فيه لان الشك فيه شك فى الحق انظر كيف يفترون على الله الكذب و كفى به اثماً مبيناً .

قال : «قول عرشى - اعلم ان للوجود مراتب ثلاث : الاول الوجود الذى لا يتعلّق بغيره و لا يتقيد بقيد مخصوص و هو الحرى بان يكون مبدأ الكل» .

اقول : قوله «قول عرشى» على ما فى كثير من نسخ هذا الكتاب و معناه مقول اى مطلب رفيع لان الرفيع قد يعبر عنه بالعرش لكونه اعلى الموجودات ، او مطلب شريف كما ان العرش اشرف المظاهر و هو خزائن كل شىء و هو

العند الذى ذكرهما فى كتابه فقال و ان من شىء آلا عندنا خزائنه فهو العند و هو الخزائن و ائما يعبر عنه بالخزائن لان الجمع بالنسبة الى كل فرد من الموجودات فكل شىء له كون فى الركن الايمن الاعلى من العرش و له عين فى الركن الايمن الاسفل من العرش و له قدر و هندسة فى الركن الايسر الاعلى منه و له طبيعة فى الركن الايسر الاسفل منه و له صورة جوهريّة فى نفس العرش و له هيولى فى تعين الايسر الاسفل منه و له صورة ظليّة فى مثاله و له مادة فى جسمه و له اركان اربعة فى وجوده الثانى و له طبائع اربع فى عناصره و هكذا فكل شىء فله فى العرش خزائن فى نزوله و فى صعوده لاتكاد تحصى فلذا قال تعالى و ان من شىء آلا عندنا خزائنه فافرد الشىء و جمع خزائنه و كلها فى العرش ، او مطلب دقيق و سر عميق لان العرش مظهر البدع و علل الاشياء و العلم الباطن و منه يظهر حكم يحكم ما يشاء و يثبت او لانه متلقى بالالهام من افاضة الواسطة بين الله سبحانه و بين خلقه صلى الله عليه و اله و هو قلبه الشريف كما قال تعالى ما وسعنى ارضى و لا سماءى و وسعنى قلب عبدى المؤمن صلى الله عليه و اله و المصنف يشير بهذا الى ان هذا التقسيم على النمط المذكور من الواردات التى وردت عليه و هذا التقسيم يراد فيما اذا اريد التعبير عنه بالوجود صدق هذا اللفظ بقيد على واحد و بقيد آخر على اخر كالجنس مع فصوله لانواعه .

و نريد بالاول الوجود الحق يعنى المعبود عز و جل .

و بالثانى فعله و هو الوجود الراجح على اصطلاحنا و هو المشيئة و الارادة و الابداع .

و بالثالث الوجود المقيد بالمشخصات و هو وجود الكائنات من الموجودات الجواهر و الاعراض فى الغيب و الشهادة ، و هذا اصطلاحنا الذى نجرى عليه عند الاطلاق ،

واما المصنف فكان يصدد الماهية فخصّص التقييد و عدمه هنا بها

فقال « الاول الوجود الذى لا يتعلق بغيره و لا يتقيد بقيد مخصوص و هو الحرى

اي الحقيق بان يكون مبدأ الكلّ» اقول قوله «الاول الوجود الذي لا يتعلق بغيره»  
 حق لان الوجود الواجب لا يتعلق بغيره و لكن يجب ان تعلم ان هذا القول على  
 جهة الحقيقة التي لا يحتمل غير هذا المعنى لافي الخارج و لافي الذهن و لافي  
 نفس الامر فعلى كون هذا على جهة الحقيقة يكون القول بان صور الاشياء في  
 ذاته قولاً بتعلق الواجب بغيره و كذا قول من قال انه كل الاشياء لكونه بسيط  
 الحقيقة و كذا قول معطى الشىء ليس فاقداً له في ذاته و ان كان على نحو  
 اشرف كما يتوهم صحته بهذا التقييد و كذا من جعل علمه مقترنا بالمعلومات  
 الا اذا اراد بالعلم هنا العلم الحادث كالكتب السماوية و الواح النفوس الملكية و  
 كذا من قال بانه تعالى فاعل بذاته و كذا من قال بان مجعوله لازم لماهيته و كذا  
 قول ان فعله كطبيعته و كذا قول ان تعدد مراتب الوجود بشؤونه الذاتية هي  
 باحكامها افراده و كذا سائر اقوالهم الفاسدة التي ليس في تعدادها فائدة الا انك  
 تقف عليها ان شاء الله كل في مكانه فان كل من نسب اليه شيئاً من هذه و امثالها  
 فانه قد جعل وجوده تعالى متعلقاً بغيره و لقد عني بغيره من وصف متعلقاً بغيره  
 بصفته تعالى كما قال الصادق عليه السلم في دعاء الوتيرة بعد العشاء كما رواه  
 الشيخ في المصباح قال عليه السلام بدت قدرتك يا الهى و لم تبد هيئة يا سيدي  
 فشبهوك و اتخذوا بعض آياتك ارباباً يا الهى فمن ثم لم يعرفوك الدعاء، و قد  
 كشف عن ذلك ابو الحسن الثانى على بن موسى الرضا عليهما السلم في خطبته  
 و كمال توحيده نفى الصفات عنه لشهادة ان كل صفة غير موصوف و شهادة  
 كل صفة موصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل  
 الممتنع من الحدث هـ،

و قوله «بقيد مخصوص» ان اراد به تقييد القيد فهو باطل و ان اراد به بيان  
 الواقع فهو صحيح و هذا اصطلاحنا الذي نجرى عليه و نريده عند الاطلاق و اما  
 المصنف فانه استعمل هذا التقسيم باعتبار ما هو بصده من تقييد الوجود بقيد  
 مخصوص و هو الماهية و عدمه فقال الوجود اما أن لا يتعلق (أن لا يتعلق . خ ل)  
 بغيره اى ليس معلولاً لشيء و لا يتقيد بقيد مخصوص اى لا يتقيد بماهيّة اصلاً و

هو الوجود الواجب تعالى أو لا يتعلّق بغيره بالآ يكون مرتبطاً ومقترباً بغيره إلا أنّه يتقيد بقيد مخصوص أي بماهية وهو العقول والنفوس المفارقة أو يتعلّق بغيره ولا يتقيد بقيد مخصوص وهو الوجود المنبسط فانه يتعلّق وينبسط على اعيان الموجودات ولا يتقيد بقيد مخصوص أي بماهية لأنها عنده ليست مجعولة بالذات ولا يتقيد الوجود بها لأنه لو تقيد أو اتّصفت به لكانت مجعولة وهذا تقسيم مبنى على مذهبه من عدم كونها مجعولة إلا بالتبع على النحو الذى يذكره لا تأنريد بالجعل ثانياً وبالعرض هو ان يكون المجعول غير مقصود فى اصل مقتضى العناية لذاته وانما هو مقصود لغيره لانه غير موجود كما ذكرنا مراراً بخلاف مراد المصنف ،

وقوله «وهو الحرى» أي الحقيق «بأن يكون مبدأ الكل» هذا ممّا قلنا فانه اذا كان مبدأ الكل كان متعلّقاً بغيره بالذات تعلق الجاعل بالمجعولات كما اشار سابقا الى لزوم الوجودات لوجوده او الماهيات لماهيته كما تقدم من مذهب القائلين به ويكون ايضا غيره متعلقا به ولا يُراد بالاقتران الموجب للحدوث إلا هذا ومثله وايضا قوله «مبدأ الكل» ان اراد به ان يكون الكل كامنا فيه بالقوة متأهلاً مستعداً لقبول كن عند توجه الخطاب اليه كما صرّح به الملامحسن فى الكلمات المكنونة و كلام المصنف يرمى الى هذا فى قوله بسيط الحقيقة كل الاشياء ومعطى الشئ ليس فاقداً له (فى ذاته . خ) وان الاشياء وجميع كماالاتها فيه بنحو اشرف وغير ذلك فقد جعله متعلّقاً بغيره وغيره متعلقا به بل هذا ابلغ لانه ولادة صريحة كما تقدم ذكره فى حديث الحسين عليه السلام و الله سبحانه يقول الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد فهذا مخالف لكلام الله سبحانه و كلام سيد الشهداء عليه السلام فى تفسير الصمد و كذا ان اراد بالمبدئية ايجادها من الحقائق المتأصلة والصور المجردة التى هى فى علمه وعلمه عين ذاته كما تقدّم النقل عن ابن ابي جمهور الاحسائي فى المجلى عنهم وبالجملة فاكثرهم يقول بانه وجود لا تعلق له بغيره ولا تعلق لغيره به الا انه قول باللسان ويريدون ما سمعت اللهم مالك الملك عالم الغيب والشهادة انت

تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون .

قال : «الثنائي الوجود المتعلق بغيره كالعقول والنفوس والطباع والاجرام والمواد» .

اقول : هذا القسم الثاني من اقسام الوجود وهو تقسيم مبنى على ما يترتب مذهبه عليه اذ ليس يريد تقسيم الوجود الى واجب وغيره والوجود الغير الواجب الى وجود امرٍ ووجود خلقٍ بل باعتبار صحة تقييده بالقيّد المخصوص الذي هو الماهية وعدمها على رأيه اذ لو قسمناه باعتبار تقييده بخصوص الماهية وعدمه على مذهبنا لقلنا هكذا المعبر عنه عند التعريف بالوجود ينقسم الى ثلاثة اقسام :

الاول هو الذي لا يتعلق بغيره ولا يتعلق به غيره ولا يتقيد بقيدٍ مطلقا حتى قيد الاطلاق وهو الواجب عز وجل .

الثاني هو الذي يتعلق بغيره تعلق الفاعلية والعلية ويتعلق به غيره تعلق المفعولية والمعلولية وهو الوجود الراجع وهو المشيئة والفعل (و. خل) الاختراع والابداع والارادة وسائر مراتبه كالقدر والقضاء والامضاء والاذن والتأجيل والكتاب ولا يتقيد بماهية لاضمحلاله في نور ربّه عز وجل وقد يطلق على هذا الوجود عالم الامر كما قال تعالى آلا له الخلق والامر .

الثالث هو الذي يتعلق بغيره ويتعلق به غيره ويتقيد بقيد مخصوص اى بالماهية وهو الوجود المقيد بسائر مراتبه اوله العقل الكلى واخره ما تحت الشرى . فالوجود الحق هو المعبود عز وجل وفعله يسمى بالوجود الراجع ومفعوله يسمى بالوجود المتساوى والجواز فليس الا الله عز وجل ثم احدث الوجود الراجع بالممكن الراجع فى المكان الراجع والوقت الراجع لان وجودها اى هذه الثلاثة ارجح من عدمها رجحانا ذاتيا وهى المشيئة ومكانها الامكان الراجع والعمق الاكبر ووقتها السرمدم وكلها راجحة الوجود يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار .

ثم احدث بذلك الوجود الراجع الوجود المتساوى اى المفعولات

المقيدة أولها العقل واخرها ما تحت الثرى .

واما ما قبل العقل من المفعولات كالماء الاول اى الحقيقة المحمدية و قد يُسمّى هذا بالدواة الاولى و كالامكان التكويني الذى هو ظرف هذا الماء و هو الحقيقة المحمدية و عالم الامر و الوجود الحقيقى و النفس الرحمانى الثانوى و قد يطلق عليه بالحق المخلوق به لانه المادة المطلقة و الامر الذى قامت به الاشياء قياماً ركنياً و قد يراد بالحق المخلوق به المشيئة و الارادة و سائر مراتب الفعل و كالارض الميتة و ارض الجرز اعنى ارض القابليات و قد تطلق الدواة الاولى على هذا لان الدواة هى التى يستمد منها القلم و يكتب فقد يراد به الاستمداد المادى اى يستمد من الهولى الاولى و المادة المطلقة حصصاً مادية لسائر المخلوقات لكل واحد حصّة منها اى من شعاعها كما مر كما يأخذ النجار حصّة من الخشب لعمل السرير و حصّة منه لعمل السفينة و حصّة منه لعمل الباب لان شعاع هذه الحقيقة المحمدية هولى كل الاشياء لاذاتها كما تقدّم و قد يراد به الاستمداد الصورى اى يستمد من شعاع ارض القابليات حصّة لصورة زيد و حصّة لصورة السماء و حصّة لصورة التراب و هكذا فبهذين الاعتبارين يسمى كل من الماء الاول و ارض الجرز و الارض الميتة اعنى ارض الاستعدادات بالدواة الاولى على احد الاعتبارين و يتفرع على هذا ان ما قبل العقل الكلى و هو الماء و ارض الجرز قد يطلق عليه الوجود المقيد لانه من المفعولات لا من الفعل و قد يطلق عليه الوجود المطلق لانه قبل التقييد اذ أول المقيدات العقل الكلى و هو مركب منهما فالوجود المطلق هو الفعل و الوجود المقيد هو المفعول و هذان بينهما برزخ قد يلحقان باسم الاول و قد يلحقان باسم الثانى و هذان الوجودان هما المراد فى التأويل بقوله الاله الخلق اى المقيد و الامر اى المطلق و الوجود الحق هو الله سبحانه هذا ملخص اصطلاحنا فى التقسيم و الوجود الحق عز و جل عندنا لا يدخل فى التقسيم و انما نذكر ذلك من جهة عبارات التعريف و البيان و مع هذا كله فيراد منه العنوان يعنى الدليل و الوجه الذى ليس كمثله شىء و هو السميع البصير .

وقوله «و الطبايع و الاجرام و المواد» يراد منه سائر الموجودات فانّها كلّها تتعلق بغيرها من عللها و معلولاتها و اسبابها و مسبّاتها و كلّها تتقيد بماهياتها بما لها من الحدود و المشخصات لانا نريد بالتقيد بالماهية بالحدود اذ الماهية وحدها انّما تعيّن الهوّ و هو كلّى لا يتشخص و لا يشخص الا بالحدود و المشخصات يعنى اتحاد وجوداتها بماهياتها و نحن نعنى ارتباط ماهياتها بوجوداتها و ربط وجوداتها بماهياتها على نحو ما لوّحنا فيما مضى و يأتى ان شاء الله تعالى .

قال : «الثالث الوجود المنبسط الذى شموله و انبساطه على هياكل الانسان و الماهيات ليس كشمول الطبايع الكلية و الماهيات العقلية بل على وجه يعرفه العارفون و يسمونه بالنفس الرحمانى اقتباسا من قوله تعالى و رحمتى وسعت كل شيء و هو الصادر الاول فى الممكنات عن العلة الاولى بالحقيقة و يسمونه بالحق المخلوق به و هو اصل وجود العالم و حياته و نوره السارى فى جميع ما فى السموات و الارضين» .

اقول : كلام المصنف هنا اوّل كشف القناع ما فهمه العالم الارشد الملا احمد بن محمد بن ابراهيم فى تعليقاته على هذا الكتاب و انا انقل لك كلامه هنا لتعرف منه مُراد المصنف رفعا للتوهم على انى احمل كلامه على خلاف مراده ليكون كلام هذا العارف شاهداً لى و ان كان طويلا يطول بذكره مع ما اذكره الكلام فيما هو ظاهر :

قال قوله «و هو الصادر الاول فى الممكنات عن العلة الاولى بالحقيقة» و قول الحكماء ان اوّل الصوادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام حملى بالقياس الى الموجودات المتبينة المتخالفة الاثار فالاولية ها هنا بالقياس الى اول الصوادر المتبينة الذوات و الوجودات و الّا فعند تحليل الذهن العقل الاول الى وجود مطلق و ماهية خاصة و جهة نقص و امكان حكمنا بان اول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط و تلزمه بحسب كل مرتبة ماهية خاصة و تنزل خاص يلحقه امكان خاص كذا افاده فى الكتاب



الكبير ولا يذهب عليك ان اطلاق الوجود المطلق على الوجود المنبسط على هذا اضافى هذا ثم لا يخفى على العارف بمذهبه انه لا يصح منه القول بصادريّة الوجود المنبسط حقيقة فلعلّ المراد منه ان الوجود المنبسط هو الطور الاول للوجود الاول والبواقي اطوار له فالمتطور في هذه الاطوار هو الوجود المنبسط وهو غير الوجود الحق اذ طور الشئ غير ذلك الشئ بوجه وعلى هذا يحمل ايضا ما قاله فى الكتاب الكبير من ان الوجود المطلق اذا اطلق فى عرفهم على الواجب يكون مرادهم به الحقيقة بشرط لاشئ لا الحقيقة السارية ولا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى فتثبت.

و بالجملة لعل مراده من صادريّة الوجود المنبسط بهذا المعنى لان الوجود المنبسط هوية منفصلة عن هوية الواجب فى الواقع ناشية عن وجوده نشو المعلول من العلة كما يظهر لمن تتبع كلامه وفهم مراده وبالجملة مذهب المصنّف هو هذا ومن فهم غيره من مذهبه فقد خبط خبط عشواء وحرّف الكلم عن مواضعه فعلى هذا قوله بالجاعلية والمجعولية بين الموجودات وان فى الوجود علة ومعلولاً وجاعلاً ومجعولاً مبنى على ظاهر النظر ولئلا يتوحش الناظر فى اول الامر باستماع امثال هذا الكلام فلذا بنى الامر اولاً على ما هو الظاهر من القول بالجاعلية والمجعولية والعلّية والمعلولية و اشار اشارات خفية الى ما هو مذهبه فى بعض الاوقات فى اثناء تلك الكلمات حتى تنكسر سورة وحشة الناظر وترتفع شدة نفرته تدريجاً ويستأنس به قليلاً قليلاً حتى يرتفع قبج ذلك بالمرّة عن نظره ثم بعد ذلك يصرّح بما هو مذهبه فى الواقع كما فعل فى هذه الرسالة وسائر كتبه و رسائله والعجب من جمع من المعاصرين الناظرين فى كلامه المدّعين لفهم مراده انهم يدّعون ان مذهب المصنّف ان وجود المعلول ظلّ لوجود علته وليس فى سنخه وبالجملة يقولون ان مذهبه ان الوجود المنبسط ظلّ لوجود البارئ وليس من سنخه بل بحسب اصل الذات و سنخ الهوية مباين لوجوده تعالى ولعلّ الباعث على هذا الحمل انهم لمّا رأوا ان ذلك مخالف لما ورد فى هذه الشريعة الحقّة بل لجميع الشرائع وايضا الانسان

بفطرته وجبلته التي فطر الناس عليها يحكم بمبانية وجود الحق المتعالى عن وجود سائر الموجودات على ان المصنف ايضا ادعى في كتبه ورسائله مرة بعد اخرى وكرّة بعد أولى ان في الوجود جاعلا ومجعولاً وان الجاعلية والمجعولية بين الوجودات دون الماهيات و اقام عليه الحجج والبراهين وايضا قد اطلق الظل والعكس على وجود المعلول وقد مثل بنسبة وجود الواجب الى وجود الممكن بما يوجب مثل هذا التوهم مثل الشمس بالقياس الى ضوئها وغير ذلك من الامثلة الموهمة والكلمات المشنعة فدعاهم جميع هذه الامور الى ذلك الحمل والتوجيه الذي لا يرضى به صاحبه اصلاً وليت شعري انه على هذا على م يحمل كلامه في التوحيد الذي قال به وسيجيء عن قريب وقوله في آخر بحث التوحيد في هذه الرسالة حيث قال : اياك ان تزل قدمك من استماع هذه العبارات ، الى اخر ما قال هناك وعلى م يحمل هذا قوله بان الوجود امر واحد شخصي مع قوله بان الوجود حاصل في كل موجود من الموجودات مطلقاً كما يقوله اذواق المتألهين كما ظهر وعلى م (يحمل . خ) كلامه في ان الواجب كل الاشياء ويحيط بجميع الامور احاطة وجودية لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وغير ذلك ولا يقبل هذه المسائل بعض التأويلات والتوجيهات حتى يرتفع التخالف بينها وبين ما استندوا اليه كما لا يخفى على من هو من اهل الكياسة والفتانة وبالجملة بعد غور تام وتأمل كامل في كلماته واقواله مع فطرة سليمة من الافات غير سقيمة بذمائم الصفات يظهر ان مذهبه هو ما قلنا و ان كل ما وقع في كلامه مما هو مخالف للشرعية فهو امر آخر ليس له دخل فيما نحن بصدددها هنا من بيان مذهب المصنف و كن من الشاكرين ، انتهى كلام الملا احمد المذكور في التعليقات على هذا الكتاب هنا .

اقول الذي يظهر لي من مذهب المصنف هو ما ذكره هذا العارف وان من وجهه غير هذا فهو حماية عن المصنف ودفاعاً عنه من شناعة القول والاعتقاد و اقول ظاهر قوله «الوجود المنبسط» الخ ، ان هذا الوجود الذي يشير اليه منبسط على سائر الموجودات كانبساط نور الشمس على الاشياء الا ان الاشياء

موجودة بغير النور المنبسط عليها من الشمس وهنا لا وجود لها ولا تحقق الآ بهذا المنبسط فهي كاجزاء الشعاع من نور الشمس وهو ذلك النور فيكون المعنى انه منبسط بها فلا حقيقة لها غيره وهذا هو الذى يظهر من مراده من قوله واما ظاهر نفس قوله فالاشياء غيره وهو غيرها لانه منبسط عليها كما قال «و انبساطه على هياكل الانسان» ولم يقل وانبساطه بهياكل الانسان ليدل صريح قوله على مراده .

وقوله «بل على وجه يعرفه العارفون» يعنى انه هو ايضا يعرفه وقد اشار اليه قبل فى تمثيله بالجنس والفصل كما ذكر سابقا وذكرنا هناك انه كما نقول وان هذا الوجود المنبسط هو كالحيوان المنبسط على هيكل الانسان والفرس و هو عندنا هو المادة المطلقة فانه يؤخذ منها حصة للانسان وحصة للفرس كقولك يؤخذ من الحيوان حصة للانسان وللفرس ويتميزان بالفصول كقولك يتميزان بالصور وقد يتنازعا فيما سبق ان العقلاء اتفقوا على تحديد الانسان بالحيوان الناطق تحديداً حقيقيا بجميع ذاتياته لم يخرج منها شىء فلو جعل الوجود حقيقيا للانسان فلا بد ان يكون هو احد الحصتين الحيوانية او الفصلية او ان الحد ليس حقيقيا إما بخروج بعض ذاتياته عن الحد او ان الوجود ليس حقيقيا فى الانسان بل هو عرض خارج فيلزم المصنف اما جعله المادة اى الحصة الحيوانية او الصورة اى الفصل او كونه غير حد حقيقى لخروج بعض ذاتياته او لكون الوجود عرضا خارجا فيلزمه من عدم كونه حدا تاما مخالفة جميع العقلاء ومن كونه عرضاً مخالفة جميع اقواله فى سائر كتبه فيلزم ان شمول الوجود للاشياء وانبساطه عليها يعرفه كل احد حتى الجاهلون ولمولا كثرة اقوال الباحثين عنه وتعارضها وتصريحها بانه شىء لا يعرف ولا يمكن تعقله لما جهله السوقة والعوام والآن كذلك الا انه قد اخذتهم الاوهام من كثرة الكلام والاختلاف بين من هم عندهم اعلام فجهلوا اسم ما عرفوه واقتصروا فى معرفته على مفهوم الاسم الاخر الذى هو المادة .

وقوله «و يسمونه بالنفس الرحمانى» بفتح الفاء وقيل بسكونها كما تقدم

وهو عندنا اى النفس الرحمانى له مراتب متعددة كما تقدم اعلاها فى اعتبار  
 تزييل الفؤاد المشية فى نفسها باعتبار انها الكلمة التامة وان الكلمة اذا اعتبرناها  
 وجدناها تكونت باربعة مراتب احدها النقطة التى هى مبدأ النفس من جوف  
 المتكلم ويقال لها الرحمة ثم تمتد الى الهواء وهو الالف اللينة التى هى هوى  
 سائر الحروف وان الحروف منها شعب كالشعب من النهر الواحد وهو النفس  
 الرحمانى الاول الذى ليس قبله نفس بالنسبة الى الكلمة ثم يقطع المتكلم من  
 هذا النفس اجزاء وحصصاً بواسطة آلات التمييز من الحلق واللسان واللهة و  
 الاسنان بالقلع والقرع والضغط هى حروف تتألف منها الكلمة ثم يؤلف منها  
 الكلمة فالنقطة اول منشأ الكلمة والنقطة تسمى الرحمة اقتباساً من قوله وهو  
 الذى يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته، والالف هى الرتبة الثانية من الكلمة  
 والحصص المجرأة المميّزة هى الحروف التى تتركب منها الكلمة والمؤلف  
 منها هو الكلمة ولما كانت المشية هى الكلمة التامة اعتبر فيها ما يعتبر فى  
 الكلمة فى التزييل الفؤادى وان كانت المشية بسيطة ليس فى الامكان ابسط  
 منها او يساويها لكنها باعتبار متعلقها المتجزئ يلاحظ فيها جهات التجزئ  
 فتفصل فى الاعتبار كما تفصل الكلمة فهذه الكلمة التامة ان اريد بالنفس  
 الرحمانى اياها كان تقوم الاشياء به تقوم صدور لان الاشياء لا تتألف منها وصح  
 اطلاق النفس الرحمانى عليها اما باعتبار المرتبة الثانية فى تفصيلها او انها بعد  
 تمامها هى النفس الرحمانى الثانوى لقيام الاشياء بها وهو اول صادر خلقه الله  
 تعالى بنفسه اى بنفس ذلك الصادر لانه بمعنى الحركة الابدائية والحركة  
 الابدائية محدثة بنفسها لانها انما تحتاج فى ايجادها الى حركة ابداعية و  
 يستغنى بها عن تكررها وهو الحق المخلوق به اى خلق الله به اكو ان الاشياء ان  
 لوحظ الذكر الاول وبه خلق سبحانه اعيان الاشياء ان لوحظ العزيمة عليه وان  
 اريد بالنفس الرحمانى اول صادر من هذا وهو الحقيقة المحمدية التى هى  
 محل ذلك الفعل وهى اثره الاول فهى بالنسبة اليه كالانكسار بالنسبة الى الكسر  
 كان قيام الاشياء به قياماً ركنياً كقيام الباب والسفينة والسرير بالخشب لان مواد

الاشياء كلها من شعاع هذا الصادر عن فعل الله الذى هو المشيئة .

وقوله «و هو الصادر الاول فى الممكنات عن العلة الاولى» ان اريد منه (من .خ د) العلة الاولى ذات البارى عز وجل فهو غلط لان ذات البارى عز وجل لا تكون علة قريبة لشيء كما هو مقتضى الاطلاق فانه يراد بالعلة هى القريبة و الواجب لا يكون علة لشيء و اتما علة الاشياء صنعها فلا يصح كون شيء صادراً عن ذاته تعالى كما يتتأ سابقاً و اذا اريد بها فعله صح فيكون ح اول صادر عنه هو الوجود و هو الماء و هو الحقيقة المحمدية .

وقوله «و هو اصل العالم» ان اريد به اى الصادر نفس الفعل الذى هو مشيئة الله تعالى كان معنى كونه اصل العالم انه علة تكوينه و منشأ ايجاده و ان اريد به اول صادر عن المشيئة اى اول مفعول كان معنى كونه اصل العالم انه علة ماهيته<sup>١</sup> اى ان مادة العالم و صورته من شعاعه كما مر .

و كذا قوله «و حياته و نوره السارى فى جميع السموات و الارضين» اى مثل ما قلنا فى معنى كونه اصل العالم .

و ظاهر كلامه بعد هذا انما يتمشى على المذهب الحق اذا اريد بالصادر اول صادر عن مشيئة الله تعالى و هى فعله لان الحق ان الفعل لا يتركب منه المفعول و قوله : حتى انه يكون فى العقل عقلاً الخ ، يريد انه يصير عقلاً فى انبساطه على العقول فيكون معلولاً و هو علة ثم اعلم ان الظاهر من كلامهم انه يراد به الفعل لا الصادر عن الفعل فيلزمهم ان يكون المفعول متركباً من الفعل و هو باطل فان الكتابة لا تتركب من حركة يد الكاتب و لاجل انهم يريدون بالصادر هو الفعل و بالعلة الاولى هو الذات المقدسة تعالى قال الملا احمد المذكور فى تعليقاته على قوله «و قد يسمونه بالحق المخلوق به» قال قد نقل عن بعض الاعاظم انه قال : و قد يسمونه بالمشيئة كما ورد فى الحديث ان الله خلق المشيئة بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشيئة .

<sup>١</sup> اريد بالماهية هنا الهوية و هى الهوية بالمعنى الثانى اى المركب من الوجود و الماهية الاولى . منه (اعلى الله مقامه) .

و لعل وجه التعبير عنه بها ان المشية مع وحدتها لكون انها عين ذاته المقدسة لما كانت متعلقة بالامور المتكثرة المختلفة و كذلك الوجود المنبسط مع وحدته متعلق بالماهيات المختلفة الكثيرة و ان كان بين التعلقين فرق فلذا عبر عنه بها انتهى .

اقول و كلامه هذا هو معنى كلام المصنف و كلام القوم سواء يفرغ بعضها في بعض فالعلة الاولى عندهم هو الله سبحانه و الصادر الاول هو ابداعه و هو السارى في الاشياء و منه تركبت كما قال في العقول عقلا كما يأتى و ان المشية هي ذات الله تعالى عن قولهم ، و كل هذه امور باطلة و اعتقادات عاطلة ، و مذهبنا هو مذهب ائمتنا عليهم السلام هو ان العلة الاولى هي القربة و هي فعل الله و الصادر الاول عنها هو الوجود و الحقيقة المحمدية و الاشياء كلها تركبت من شعاع تلك الحقيقة و ان فعل الله سبحانه هو مشيته و ارادته كما قال الرضا عليه السلام فالمشية و الارادة و الابداع اسماؤها ثلاثة و معناها واحد و روى الصدوق في التوحيد بسنده عن الرضا عليه السلام انه قال المشية و الارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله سبحانه لم يزل شائيا مريداً فليس بموحّدٍ هـ ، و الاحاديث كلها متفقة على الحدوث و انه ليس لله ارادة قديمة و لا مشية قديمة و ان المراد بهما الفعل لا غير و لم يوجد حديثٌ يوهّم كون شىء منهما قديما و قد اتفق العقل و النقل على حدوتهما .

و من عجيب الامور انهم يروون الاحاديث المصرّحة بالحدوث مثل هذا الملا يروى ان الله خلق المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية ثم يقول لعل وجه التعبير عنه اى عن الصادر بها اى بالمشية ان المشية مع وحدتها لكون انها عين ذاته المقدسة و ذلك لانه يحمل هذه المشية على مشية الخلق فيا سبحانه الله ما الموجب لميلكم الى قدم المشية مع انكم لم تمضوا الى الازل فتشاهدوا انها قديمة و انها عين ذاته و لم يخبركم بذلك و انتم تقرّون بانه لا يعرف الا بما عرّف به نفسه و لم يعرف نفسه الا على السنّ اولياته و اولياؤه كلّهم اتفقوا على كون مشية الله حادثّةً و انها ليست عين ذاته فما درى ما الذى حداكم على هذا

ان كان لكم حاصل و فائدة تحصّلونها من القول بقدمها بخلاف ما قال نيّبه و  
 اهل بيته صلى الله عليه و اله فربّما يحصل لكم عُذر لثلاثفوت عليكم الفائدة و  
 الّا فائمتكم عليهم السلام علماء لا يجهلون و حكماء لا يهملون و ذاكرون  
 لا ينسون و ناصحون لا يغشّون و تشهدون ان الحق معهم و فيهم و بهم و ان كلّ  
 من خالفهم فهو على باطل من امره فما بالكم تتركون كلامهم الحق و تأخذون  
 بكلام اعدائهم و لاتسلّمون لهم و لاتردّون اليهم و انتم تعلمون فمن اراد  
 الاحتجاج على ذلك من جهة العقل فلينظر الى احتجاج الرضا عليه السّلم مع  
 سليمان المروزي كما في الاحتجاج للطبرسي و التوحيد و عيون اخبار الرضا  
 عليه السّلم للصدوق فانّ العاقل لا يجد للعقل فيما قرّر عليه السّلم من حدوث  
 المشية و الارادة مجالاً و ذلك لآتى أنا اذا قلّْتُ بحدوثها حجّتى الاخبار عن  
 الاثمة الاطهار عليهم السّلم و الدليل العقلي على معنىّ للارادة معقولٍ لى لانّ  
 المعنى المحدث يمكن للعقل ادراكه و انتم اذا قلتم بقدمها كانت الاخبار عنهم  
 عليهم السلام كلها مخالفة لكم ليس لقولكم فيها مستند و لا لعقولكم مدرك فيما  
 تدّعون لانكم تثبتون قديماً و القديم لا يتعقّل فاذا تعقّلتم فانما فهمتم حادثاً و  
 ادر كتم مصنوعاً و ليس لكم مأوى و لا مؤئيل الا انه تعالى يخبركم بذلك و  
 الواسطة بينكم و بينه اخبركم بخلاف ما قلتم فاين تذهبون .

و اما ادلة المجادلة بالتي هي احسن فهي في هذه المسألة لنا لا لكم فانكم  
 قلتم ان المشية صفة و الصفة لا تقوم بنفسها و لا بغير موصوفها فاذا قامت  
 بموصوفها و كانت حادثة كان محلاً للحوادث و نحن نقول هي صفة و الصفة  
 تقوم بغير موصوفها كالكلام يقوم بالهواء و لا يقوم بالمتكلم و تقوم بنفسها كما  
 قرّرت انّ الذوات الحادثة صفات للذات القديمة و هي قائمة بنفسها لانه اقامها  
 بنفسها و كذلك المعلولات في الحقيقة صفات العلل و هي قائمة بنفسها و ايضا  
 اذا سلّمنا انها تكون قائمة به تكون قائمة قيام صدورٍ لقيام عروضٍ كالاشعة مع  
 المنير و لو سلّمنا استدلالكم كان ايضاً حجة ناقضة لقولكم لان قولكم لو كانت  
 حادثة كان محلاً للحوادث فنقول و ان كانت قديمة يكون محلاً للقديم المغاير

لَهُ فَن قَلْتُمْ هِيَ لَيْسَتْ مَغَايِرَةً قَلْنَا هِيَ مُقْتَرَنَةٌ بِالْمَرَادِ وَذَاتُهُ غَيْرُ مُقْتَرَنَةٍ وَهِيَ خَاصَّةٌ أَيْ عِلْمٌ خَاصٌ وَذَاتُهُ غَيْرُ خَاصَّةٍ وَهِيَ تَقْتَرِنُ بِالنَّفْيِ كَمَا قَالَ تَعَالَى أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَطْهَرِ قُلُوبَهُمْ وَذَاتُهُ لَا تَقْتَرِنُ بِالنَّفْيِ وَهِيَ عَلَى طَبَقِ الْمَرَادِ وَ الْمَرَادُ عَلَى طَبَقِهَا وَذَاتُهَا لَا تَطَابِقُ شَيْئًا وَلَا يَطَابِقُهَا شَيْءٌ وَهِيَ لَهَا ضِدٌّ فَهُوَ مَرِيدٌ وَكَارُهُ وَذَاتُهُ لَا ضِدَّ لَهَا وَهِيَ لَهَا وَجْهٌ خَاصٌ بِالْمَرَادِ فَإِنْ أَرَادَ إِيجَادَهُ لَزِيدٌ غَيْرُ أَرَادَ إِيجَادَهُ لِعَمْرٍو وَذَاتُهُ لَيْسَتْ كَذَلِكَ وَأَمْثَالُ هَذِهِ مِمَّا نَعْقِلُهَا مِنْ صِفَاتِ الْخَلْقِ الَّتِي قَدْ اتَّصَفَتْ بِهِ وَأَنْتُمْ لَا تَعْقِلُونَ صِفَاتِ الْحَقِّ تَعَالَى لِتَصِفُوهَا بِهَا وَتَجِدُوهَا فِيهَا .

وَالْوَجْهُ الثَّانِي أَنْكُمْ قَلْتُمْ لَوْ كَانَتْ حَادِثَةٌ لَكَانَتْ مُحَدَّثَةٌ بِأَرَادَةٍ غَيْرِهَا وَنَقْلُ الْكَلَامِ إِلَى هَذِهِ وَهَكَذَا وَيَلْزِمُ الدَّوْرَ أَوِ التَّسْلُسَ وَنَحْنُ نَقُولُ أَنَّ الْأَمَامَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَدْ أَجَابَ عَنْ هَذَا الْخَطَابِ بِمَا فِيهِ كِفَايَةٌ لِأُولَى الْأَبَابِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ خَلَقَ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْخَلْقَ بِالْمَشِيَّةِ ، فَابْطَلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الدَّوْرَ وَالتَّسْلُسَ وَقَدْ تَتَبَعْنَا جَمِيعَ الْأَفْعَالِ فَوَجَدْنَاهَا كُلَّهَا مُحَدَّثَةٌ بِنَفْسِهَا مِثْلَ حَرَكَةِ يَدِ الْكَاتِبِ أَحَدُثَهَا بِنَفْسِهَا ثُمَّ أَحْدَثَ الْكِتَابَةَ بِهَا وَبَيَّانُهُ أَنَّ حَرَكَةَ يَدِ الْكَاتِبِ مُحَدَّثَةٌ وَ الْمَحْدَثُ يَحْتَاجُ إِلَى حَرَكَةٍ يَحْدُثُ بِهَا حَرَكَةُ يَدِهِ مِثْلًا .

فَإِنْ قُلْتَ أَنَّ حَرَكَةَ يَدِهِ مُحَدَّثَةٌ بِحَرَكَةِ غَيْرِهَا فَقُلْنَا الْكَلَامَ إِلَيْهَا حَتَّى يَعُودَ أَنَّهَا أَحَدُثَهَا بِنَفْسِهَا لِأَنَّهَا حَرَكَةٌ وَ الْإِيجَادُ حَرَكَةٌ وَ لَا يَحْتَاجُ الْمَوْجِدُ إِلَى غَيْرِهَا فَيَحْدُثُهَا بِهَا وَ يَرْتَفِعُ الدَّوْرُ وَ التَّسْلُسُ وَ تَأْمَلُ فَإِنَّكَ تَجِدُ قِرَاحَ الْحَقِّ الَّذِي لَا شَوْبَ فِيهِ وَ لَيْسَ قَوْلِي وَقَدْ تَتَبَعْنَا أَنْ مَعْنَاهُ أَنَّ الدَّلِيلَ مُحْضَ الْإِسْتِقْرَاءِ وَأَنَّمَا هُوَ لِبَيَانِ ضَرْبِ الْمِثَالِ مِنَ الْمَلِكِ الْمُتَعَالَى عَزَّ وَجَلَّ فَلَا تَكُونُ الْمَشِيَّةُ عَيْنَ ذَاتِهِ لِأَنَّ الْمَفْهُومَ مِنْ مَعْنَى الْمَشِيَّةِ هُوَ مِيلُ الشَّيْءِ وَ هَذَا الْمِيلُ لَيْسَ هُوَ ذُو الْمِيلِ .

وَلَوْ قُلْتَ أَنَّهَا عَيْنُ ذَاتِهِ بِمَعْنَى أَنَّ الْمَرَادَ كَوْنُ ذَاتِهِ بِحَيْثُ يَفْعَلُ مَا هُوَ الْأَصْلَحُ فَكَوْنُ ذَاتِهِ بِحَيْثُ يَفْعَلُ أَوْ يَخْتَارُ مَا هُوَ الْأَصْلَحُ هُوَ ذَاتُهُ كَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ الْمَعْنَى الرَّابِطُ عَيْنَ ذَاتِهِ وَمَعَ هَذَا فَهُوَ مُحْيِيٌّ بِفِعْلِ (بَحِثْ يَفْعَلُ . خَلْ) مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ وَ ذَلِكَ مَعْنَى فَعَلَى لَا يَكُونُ هُوَ الذَّاتُ الْحَقُّ الْمُقَدَّسَةُ عَنِ النِّسْبِ وَ



الروابط فان هذا هو معنى الارادة القديمة عندهم التى هى ذاته فيكون ذاته هى كون ذاته بحيث يفعل ما يشاء و يخلق ما يشاء و يختار سبحانه و تعالى .

قال : «و هو فى كل شىء بحسبه حتى انه يكون فى العقل عقلا و فى النفس نفساً و فى الطبع طبعا و فى الجسم جسما و فى الجوهر جوهرأ و فى العرض عرضا و نسبته اليه تعالى كنسبة النور المحسوس و الضوء المنبث على اجرام السموات و الارض الى الشمس و هو غير الوجود الاثباتى الرابطى الذى كسائر المفهومات الكلية و المفهومات العقلية لا يتعلق بها جعل و لا تأثير لها ايضا كالمعقولات المتأصلة و جود لكن و جودها نفس حصولها فى الذهن و كذلك الحكم فى مفهوم العدم و الاشياء و اللاممكن و اللامجعول بل لافرق عندنا بين هذه المفهومات و غيرها فى كونها ليست الاحكايات و عنوانات لامور الا ان بعضها عنوان لحقيقة موجودة و بعضها عنوان لامور باطلة الذات .»

اقول : يريد ان القسم الثالث اعنى الذى يتعلق بغيره لانبساطه على اعيان الاشياء و لا يتقيد بقيد مخصوص يكون فى كل شىء مما انبسط عليه بحسبه يعنى يكون من نوع ما انبسط عليه فى العقول عقل و فى النفوس نفس و فى الطبائع طبيعة و هكذا فهو كالغذاء المستحيل كيموساً و بعد تعفينه فى الكبد تدفعه الدافعة الى عضو فيستحيل قدر منه بقدر احتماله و استعداده فى العظم عظم و فى المخ مخ و فى اللحم لحم و فى العصب عصب و هكذا و تهضمه هاضمة ذلك العضو و تمسكه ماسكته و تدفع باقيه الى ما بعده و تجذبه القابضة و هكذا و يكون المعنى ان ظهوره فى كل شىء بحسب قابلية ذلك الشىء .

وقوله «و نسبته اليه تعالى» و فى نسخة «و نسبته الى الله تعالى كنسبة النور المحسوس» الخ ، اعلم ان هذه النسبة تشير الى ذكرها الاخبار عنهم عليهم السلم و الايات القرآنية و الانفسية و الافاقية تشهد به و تشير اليه و لا اشكال فى التعبير عنه بهذه العبارة و انما الاشكال فى المراد منه و فى معناه و فى حقيقة هذه النسبة اما المراد منه عند المصنف فهو فعله الذى هو ذاته كما تقدمت الاشارة اليه و اما المراد عند ائمتنا عليهم السلم و عندنا تبعاً لهم فهو الماء الاول و الحقيقة

المحمدية والوجود الذى هو اَوَّل اثرٍ صدر عن فعل الله تعالى وقد تقدمت  
 الاشارة الى بيان نوع انبساطه واما معنى كلامه عنده فهو ما تقدم فى قوله : واما  
 تخصيصه بمراتبه و منازل ، الى ان قال : فِيمَا فِيهِ مِنْ شُؤْنِهِ الذَّاتِيَّةِ وَحَيْثِيَّاتِهِ  
 الْغَيْبِيَّةِ (العينية . خ ل) ، يعنى انه يتعين و يتخصَّص بما فيه من الشُّؤُونِ الذَّاتِيَّةِ كما  
 هو مقتضى البساطة الحقيقية واما عند ائمتنا عليهم السَّلام و عندنا فهو ما يعرفون  
 من معنى المادَّة المطلقَّة واما حقيقة هذه النسبة فهى عنده نسبة الشئ فى  
 شُؤْنِهِ الذَّاتِيَّةِ الى ذاته البحت واما عند ائمتنا عليهم السلام و عندنا نسبة الاثر و  
 المعلول و المفعول الى فعل المؤثر و الفاعل و بيان هذه يظهر فى بيان نسبة النور  
 الى الشمس و هى بعينها نسبة النور الى السراج و انا اريد امثل بالسراج و اشعته  
 لا بالشمس لانه و ان كان فى الحقيقة واحدًا لانه فى الشمس اخفى و فى  
 السراج ابين لما فيه من النار الظاهرة و الدهن و الاشعة و فى الشمس كذلك  
 لكنها لخفائها لو مثلت بها سارعت النفوس الى الانكار فاقول قد ذكرنا هذا  
 الذى نريد ان نمثل به مرارا فيما سبق و لكنى اكرر الذكر فان الذكرى تنفع  
 المؤمنين ، اعلم ان السَّراج الظاهر بالاشعة هو الشعلة و هى دهن قد كلَّسه فعل  
 النار حتى صار دخانا فانفعل بالاستضاءة عن فعل النار و مسَّها و الاشعة المنبسطة  
 منه انما انبسطت و نشأت و بدت من الشعلة التى هى الدخان المنفعل  
 بالاستضاءة فالاشياء كالاشعة المنبسطة فى اطراف البيت و فعل النَّارِ كالمشيَّة و  
 الاستضاءة من الدخان الذى كلَّسه فعل النار من الدهن .

و اما آية الفاعل سبحانه فهى النار الغيب التى لا تدرك و انما يدرك  
 مفعولها اعنى الدخان المنفعل بالاستضاءة عن مس النار و ظهور الشعلة بذوات  
 الاشعة كظهور الوجود الصادر عن فعل الله اعنى الحقيقة المحمدية بذوات  
 الاشياء على نحو لفظ المصنف لا على معنى مراده فآية الفاعل هى النار الغيب و  
 فعله احراق النار و تكليسها للدهن حتى كان دخانا و الصادر عن فعل الله سبحانه  
 كالشعلة الصادرة عن فعل النار و الاشعة القائمة بالشعلة اى بشعاعها يعنى  
 ظهورها بالاشعة هى الاشياء فافهم فهمك الله تعالى و بصرك فى الدين .

وقوله «و هو غير الوجود الاثباتى الرابطى» اى غير الحصول فى كذا كالكون فى الاعيان الرابطى الحملى فان هذا كسائر المفهومات لانه اسم معنى فهو عنده كالمفهومات الكلية التى لا يتعلق بها جعل فى الخارج ولا تأثير لها كذلك اذ ليس لها وجود متعين وانما وجودها حصولها فى الذهن وهو حظها من الوجود.

ثم قال «وكذلك الحكم فى مفهوم العدم ومفهوم الاشياء واللاممكن واللامجوعول» فانها لا يتعلق بها جعل ولا تأثير لها فى الخارج لانها امور اعتبارية اعدام «بل لا فرق عندنا» يعنى المصنّف نفسه واتباعه وهم الاكثرون «بين هذه المفهومات وغيرها فى كونها ليست الا حكايات» اى اذكار خيالية وعنوانات استدلالية يتوصل بتصورها الى امور صحيحة او باطلة فبعضها كالمعقولات المتأصلة لحصولها بحقيقتها فى العقل مجردة عن العوارض الخارجية عنوان لحقيقة موجودة فى الخارج او (اى . خ ل) فى الواقع وبعضها عنوان لامور لا اصل لها فى الخارج ولا فى نفس الامر ولا فى الحقيقة الذهنية بل هى اى المقصود من ذلك البعض امور باطلة فى ذلك كما اذا تصوّر المحال وتصور قدم الحادث وحدث القديم، واعلم ان قوله الذى هذا بعض لفظه وبعض معناه لم يتفرد (لم ينفرد . خ ل) به هو بل القائل به اكثر العلماء والحكماء وهم فى هذه ليسوا بعلماء ولا حكماء بل هم على حد قوله واذا رأيتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة، وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فكيف يدخل الشئ فى علمهم ويتصورونه ويتخلونه وهو ليس بشئ ولا مخلوق ما هذا الا شئ نشأ اصله من الركون من بعضهم الى بعضهم تقليداً واعتماداً على فهم الغير وقولا تبع بعضهم فيه بعضاً من غير دليل ولو انهم حيث رضوا بمتابعة غيرهم جعلوا متبوعهم ائمتهم ائمة الهدى واعلام التقى والعروة الوثقى لنجوا من هذه الجهالات واهتدوا من هذه الضلالات وهم يسمعون سيد العلماء جعفر بن محمد عليهما السلم يقول كل ما ميّزتموه باوهامكم فى ادقّ معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم وقوله عليه السلم

على ما رواه في البحار لمن سألته عن شيعة فقال الرجل انهم قد اختلفوا فقال عليه السلم فيما اختلفوا فقال قال زرارة النفي غير مخلوق وقال هشام بن الحكم النفي مخلوق فقال عليه السلم قل بقول هشام في هذه المسألة ومثل ما تقدم عن الرضا عليه السلم انه ما يقع في وهم احد شيء الا وهو موجود في خلق الله، وغير ذلك وفي القرآن المجيد وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والعقل حاكم بهذا وقد سبق فيه بعض البيان واشير هنا الى قليل منه تتيما للحجة :

اعلم ان الله سبحانه لما خلق الانسان على صورة كاملة كان جامعاً مملّكا فكان مدنى الطبع كثير الشؤون يحتاج في نظم معاشه ومعاذه الى جهات كثيرة ومعاملات واسعة ومثل هذا لا يسع شؤونه عالم الملك او ما يقدر على الاحاطة به من عالم الاجسام فجعل الله سبحانه له مرآة يدرك بها ما غاب عنه وما لا يقدر على الاحاطة بملكه مما يترتب عليه معاملاته واعماله وعلومه وتعريفاته تسهيلاً لمداركه فاذا اراد ذكر شيء غائب عنه او بيانه او الاشارة الى تحصيله تصوّره وعبر عنه بلفظ يدلّ عليه فيلتفت الى جهة ذلك المطلوب ومثاله الذى هو ظله قائم فى محلّه من اللوح العلويّة وذلك المثل قائم باصله كقيام النور بالمنير والظل بذى الظل فيقابل هذا الشخص الطالب له ذلك المثل الذى هو مثال المطلوب فتتنقش صورته فى مرآة خياله فيدركه بواسطة مثاله كما ترى فى المرأة عند مقابلة الشخص لها فلو طلبت تصوّر رجل له الف رأس او الف نصف رأس كان مثاله منتقشاً فى بعض تلك اللوح لان ذلك الرجل كان قد خلقه الله تعالى فى خزائنه بذات ذلك الرجل وحقيقته وامر الملائكة ان تنقش مثاله فى اللوح الجزئية فاذا توجهت الى جهة ذلك الرجل انتقشت صورة مثاله فى خيالك فكان ما فى خيالك ظلّ مثاله وذلك المثل ظل ذلك الرجل والدليل على هذا الوجدان لمن كان له عينان وهو يعرف بالمثل فانك اذا رأيت زيدا يوم الخميس يصلى فى المسجد الفلانى فى السنة الفلانية فى الشهر الفلانى انتقش مثاله بان امر الله الملكين الحافظين فنقشا مثاله فى ذلك المكان من ذلك

المسجد يوم الخميس من الشهر المعين والسنة المعينة يصلّي دائماً في تلك الصلوة (الصورة . خ ل) التي رأيتها فيها الى يوم القيمة فاذا كان يوم القيمة اتى بذلك المكان و ذلك الوقت و المثل (الذي . خ ل) يصلّي فيه فيلبس ذلك الرجل مثاله كالثوب فيشهد له ذلك المكان و ذلك الوقت و انت ما دمت حياً كلّما اردت ان تذكره لا يمكنك ان تذكره حتى يلتفت خيالك الى ذلك المثل المصلّي في ذلك المكان المخصوص في ذلك الوقت المعين فتجده هناك فتقابلة بمرآة خيالك فتنتقش فيه صورة ذلك المثل و لاتقدر ان تذكره ما لم تلتفت الى مكانه و وقته فلولا ان كنتم غير مدنيين ترجعونها تذكرون ذلك المثل في غير ذلك المكان و الوقت ان كنتم صادقين ، فلو امكن ان تتصور ما ليس بموجود لا يمكنك ان تتصور ذلك لا في مكانه و لا في زمانه فافهم دليل الحكمة الذوقية القطعية التي لم تكن مأخوذة بالاهام و انما هي حكمة ائمتك عليهم السلام و المصنف انما ذكر ذلك بانّها كلّها امور اعتباريّة الا انه فيما سبق صرح بما اوما اليه هنا من الفرق في الجملة بين مفهوم الوجود و الماهية فان مفهومه ليس له خارج ليتحقق الوجود في الظرفين بخلاف الماهية فانها قد تكون كذلك و قد يكون لمفهومها خارج متحقق متحد بالوجود في العينية لانها قد تحصل بحقيقتها في الذهن معرّاة عن العوارض الخارجية فتكون متحققة في الظرفين و جعله الوجود لا يحصل في ظرف التحليل مبني على ما يشير اليه من القول بالظلية فليس عنده الا الواجب تعالى بذاته في الازل و بظله في الامكان ، و قد ذكر الامجد الملا احمد (في سائر كتبه . خ ل) في بيان قوله : و نسبته اليه كنسبة النور المحسوس و الضوء المنبعث (المنبت . خ ل) على اجرام السموات و الارض الى الشمس ، ما يحقق مراد المصنف و هو غير ما بينا من المثل في نور الشمس فان المثل حق لانه من ايات الله في الافاق و انما الاشكال في بيانه على مذاقهم و كلام هذا الرجل في بيان كلام المصنف يشير بل يصرح بموافقة على الظلية و انا انقله لك بتمامه لتسمع فانه قال هنا كما ورد في الحديث يفصل نورنا من نور ربنا كشعاع الشمس من الشمس .

وهذا الكلام منه يوهم المغايرة بينه وبين الوجود الحق المتعال ويشعر بالظلية كما زعمه جمع من المعاصرين لكنه مبني على ظاهر النظر فان بناءه في هذا المقام عليه كما لا يخفى وحمل الحديث لا ما زعموه من المغايرة والظلية لا غبار عليه اذ الظاهر ان الامر كذلك في الواقع لا ان مذهب المصنف ذلك و فرق بينهما فان قلت القول بالظلية فاسد اذ حإما ان لا تكون بينهما مشاركة او تكون فعلى الاول هو المبينة وليس امراً وراءها كما زعمه الذاهبون الى هذا القول وعلى الثانى إما ان تكون المشاركة بحسب تمام الذات فهو القول بالسنخية او بحسب جزئها فيلزم التركيب المستحيل على الله تعالى وبالجملة ينحصر القول فى السنخية والمبينة الصرفة لا كمخالفة الظل بالنسبة الى ذى الظل وبالسنخية المشاركة الحقيقية كمشاركة القطرة للبحر فى اصل الحقيقة فاحتمال قسم ثالث مما لا يمكن انكاره ان اراد بهما غير ما ذكرنا مثلاً اريد المبينة (بالمبينة . خ) المخالفة بالمعنى الاعم فعدم احتمال قسم آخر ثالث لهما هو القول بالظلية ممنوع لكن كلامنا مع من يقول بالسنخية بالمعنى المذكور وبالمبينة بمعنى المخالفة الصرفة فتأمل تفهم انتهى كلامه.

وقوله والظلية لا غبار عليه اذ الظاهر ان الامر كذلك فى الواقع وقوله فعدم احتمال قسم آخر ثالث لهما هو القول بالظلية ممنوع ، صريح فى انه قائل بالسنخية وإما قول المصنف فهو مختلف الظاهر والباطن لكنه يدور بين السنخية والظلية لا يخرج عنهما والقولان باطلان والحق فيما قاله ايثمة (ائمة ظ) الزمان وامناء الرحمن عليهم السلام من القول بالمبينة كما قال الرضا عليه السلم كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديداً لما سواه،

فقد بين عليه السلام الامر الواقعى واجاب عما يتوهم الذاهبون الى السنخية والظلية بقوله : وغيوره تحديد لما سواه، وذلك لانهم يقولون يلزم التركيب اذا لم نقل باحد الوجهين فقال عليه السلم ان المغايرة التى يتوهم لزومها مع المبينة بتعين المتعينات وكثرة المتشخصات تحديد لها لا تحديد له تعالى لانها ليست معه فى صقع لا بالذات ولا بالصفات ولا باعتبار ولا بالاحتمال ولا بالاسماء

فتكون صفاتها اثباتاً ونفياً لاحقة لها وهو متعال عن كل ما سواه .

قال : «السادس - لو تحققت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات لزم ان تكون ماهية كل ممكن من مقولة المضاف و واقعة تحت جنسه واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم اما بيان الملازمة فلما سبقت الاشارة اليه من لزوم التعلق الذاتى والارتباط المعنوى بين ما هو مجعول بالذات وما هو جاعل بالذات» .

اقول : يريد انه على فرض كون الماهية مجعولة بالذات يكون الجاعل لها بالذات ويلزم الارتباط المعنوى والتعلق الذاتى بينهما لما سبق من لزوم ذلك بين الجاعلية والمجعولية الذاتيين فيكون من مقولة المضاف لما بينهما من التلازم الذاتى فتكون ماهية كل ممكن داخلية تحت جنس ما هو من مقولة ذلك المضاف بما معها من الارتباط لعدم تحققه بدون الطرفين فيدخل الوجود تحت الجنس فيلحقه التحديد وقد ثبت فيما تقدم عدم دخوله تحت جنس او نوع اذ لا جنس له ولا نوع فلو كانت الماهية مجعولة بالذات لزم دخول ماهية كل ممكن تحت جنس ما هو من مقولة المضاف بما معها واللازم باطل فكذا الملزوم و بيان الملازمة لما بين سابقاً من لزوم التعلق الذاتى والارتباط المعنوى بين المجعول بالذات وبين جاعله بالذات ، هذا حاصل كلام المصنف وفيه ما تقدم مما ذكرنا لك من ان الارتباط والتعلق الذاتيين لا يحصلان بين المجعول وبين ذات جاعله والّا لزم كون الذات جعلاً و كون الجعل والمجعول مساوقين لوجود الجاعل وهو باطل لما ثبت من ان الفاعل لا يكون فاعلاً بذاته بل لا بد من توسط الفعل بينه وبين مفعوله والّا كانت ذاته فعلاً لا فاعلاً واعتبار فعلية الذات على زعمهم ليس مساوقاً لوجود الذات اذ لو كان مساوقاً لوجود الذات لكان هو الذات او مع الذات واللازم من حقيقة المساوقة كون الذات فعلاً لغيره و صفة له والتزام المساوقة مع اعتبار التأخر ليستند الفعل الى الذات منافٍ للمساوقة وموجب لحدوث الفعل و اذا تحقق كون الجعل واسطة بين الجاعل والمجعول كما هو فى الواقع لزم حدوث الجعل لكونه مسبوقاً بذات الجاعل و

لزم حصول الارتباط بين الجعل والمجعول لا بينه وبين الجاعل والداخل تحت مقولة المضاف مع المجعول مبدأ التضاييف الذى يتحقق به الارتباط فان الارتباط انما هو بين المضروب والضرب لا الضارب على ان الضارب ليس هو الذات وانما هو اسم فاعل الضرب والتسمية انما تحققت بحصول التأثير بالضرب فالتضاييف والاقتران يكون بينهما وهو اى الجعل معنى نسبي مغاير للذات ومسمى الجاعل هو الذات والذى لا يدخل تحت مقولة المضاف هو الذات وقد تقدم فى مثالنا بالقائم ما يلزم منه ان الجاعل اسم فاعل واسم الفاعل مركب من مبدأ التأثير الذى هو الحركة الایجادية والاثرو هو فى الحقيقة صورة ومثال لهيئة ظهور الجاعل بالجعل والضارب بالضرب والقائم بالقيام ولا يتخلص من هذا الالتزام الا جاهل به ليس له قوة ادراك هذا فيلتجئ الى جهله به واذا اردت فهم هذا فاعتمد على قول الله سبحانه سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فاذا نظرت الى الايات الآفاقية مثل الكتابة التى هى مجعول الكاتب هل يكون بينها وبين ذات الكاتب ارتباط ذاتى بحيث يؤخذ فى مفهومها حتى تدخل معه تحت جنس مقولة المضاف لا يكون ابدأ وان الكتابة لا تدل على شىء من ذات الكاتب بوجه من الوجوه وانما غاية ما تتعلق به انها تشابه هيئة حركة يده فى احداثها خاصة .

واما معنى قولهم ان الشىء مجعول بالذات فهو انه مجعول بغير واسطة مجعول اخر يترتب جعله على جعله ومجعول بالعرض انه مجعول بتوسط مجعول اخر وهذا ظاهر لا غبار عليه وليس المراد انه مجعول بذات الجاعل لان هذا جهل لا جعل اذ الذات لا تكون جعلاً انما الجعل هو الفعل فالتضاييف يكون بين المفعول وبين اثر فعل الفاعل من المادة والصورة وهما علل الماهية وقد يعتبر التضاييف بين علل الوجود اعنى العلة الفاعلية والغائية وهما غير الفاعل وهما والفاعل غير الذات التى لم تدخل تحت جنس مقولة التضاييف وقد قال امير المؤمنين عليه السلم انتهى المخلوق الى مثله والجاء الطلب الى شكله وقد قال ايضا عليه السلم انما تحد الادوات انفسها وتشير الآلات الى نظائرها .



قال: «لا يقال هذا مشترك الورود على المذهبين لان المجعول اذا كان نفس وجود المعلول لا صفة زائدة عليه فكان فى ذاته مرتبطا بغيره فيلزم من تعقله تعقل غيره اعنى فاعله و كل ما لا يمكن تعقله الا مع تعقل غيره فهو من مقولة المضاف لانا نقول مقولة المضاف و كذا غيره من المقولات التسع انما هى من اقسام الماهيات دون الوجودات فالاجناس العالية هى المسماة بالمقولات و كل ما له حد نوعى له جنس و فصل و هو لا محالة يجب ان تكون واقعة تحت احدى المقولات العشرة المشهورة».

اقول: هذا جواب عن سؤال (مقدر . خ) هو انه «لا يقال هذا مشترك الورود» الخ، اى مشترك الورود على قولهم و على قولك ايضا لانك اذا قلت ان المجعول بالذات هو الوجود يرد عليك هذا لان المجعول اذا كان كما نقول هو نفس وجود المعلول دون ماهيته لا ان المجعول امر زائيد (زائد ظ) على وجود المعلول فكان ذلك الوجود مرتبطا بذات الجاعل فيكون تعقل ذات الوجود ملزوما لتعقل ذات الجاعل و كل ما لا يمكن تعقله الا مع تعقل غيره فهو من مقولة المضاف فاجاب المصنّف بان مقولة المضاف و غيره من المقولات التسع التى هى مقولة الجوهر و الكم و الكيف و الاضافة و الاين و المتى و الوضع و الملك و الفعل و الانفعال كلها من اقسام الماهيات فتدخل تحت اجناسها بخلاف الوجود فانه لا جنس له كما تقدم و اعلم انه انما ذكر هذا الاعتراض و الجواب ليخلص ما ذهب اليه من شوائب الاعتراض و قد تقدّم على معانى ما ذكر هنا اعتراضات لا مناص له عنها فان الوجود لا يمكن ان نتكلم عليه معه لانه لا يحترّر موضع النزاع فمرة يذكر الوجود و يريد به الواجب و تارة يريد به الممكن و تارة يريد به الاعم و قد قلنا مراراً أن الواجب ليس لنا فيه كلام انما كلامنا فيما يمكننا ادراكه و لو بوجه ما و الواجب لا يعلمه الا هو سبحانه و اما الوجود الممكن فقد ذكرنا مراراً انه لا يعقل الا انه هو المادة المطلقة كما هو مذهب اهل الحق عليهم السلم او المعنى الرباطى و هو لا يريده او البسيط او النسبى او العرضى و هو لا يريد شيئاً منها فيلزمه ان يقول بانه المادة المطلقة او

انّ قولهم ان الانسان حيوان ناطق ليس حدّا حقيقيا لان الوجود عنده ذاتي له و هذا الحد الذي اتفقوا على انه حد حقيقى شامل لجميع ذاتيات المحدود و قد تقدّم الكلام فيه فعلى ما قررنا و على ما ذكره فى بعض المواضع من كتابه الكبير و قد نقلنا شيئا منه سابقا فراجع فعلى ذلك تكون الوجودات داخلة تحت اجناسها و لاسيما على قوله بانه متّحد بالماهية و انها تدخل بمفهومها و بذاتها تحت الجنس فالمتحد بها اذا لم يتحلّل داخل معها و ان شرط التحليل بطل استدلاله هنا بالارتباط الذاتى الذى يلزم منه دخول ذات الجاعل تحت جنس مقولة المضاف و لا ريب ان الاتحاد اشدّ ربطاً من الارتباط و التعلّق فيقال له لا يلزم من كون الماهية مجعولة بالذات ارتباطها بذات الجاعل بل باثر فعله و ان تنزّلنا قلنا بفعله و لو سلّمنا (لزم . خ ل) الارتباط فان كان الدخول فى الخارج بواسطة الماهية للارتباط دخل الوجود تحت الجنس لدخول الماهية تحته بالطريق الاولى للاتحاد الذى هو اشد من الارتباط و التعلّق و ان كان الدخول فى الذهن و اذا كانت فى الذهن حلّ لها العقل فلم يدخل الوجود فهنا ايضا كذلك اذا كانت داخلة فى الذهن حلّ لها العقل من ذات الجاعل فلم تدخل ذاته تحت جنس مقولة المضاف فيبطل استدلاله هنا كغيره .

قال : « واما الوجود فقد ثبت انه لا جنس له و لا فصل له و هو ليس بكلي و لا جزئى متخصّص بخصوصيّة زائدة على ذاته فاذاً لا يقع الوجود تحت شىء من المقولات بالذات الا من جهة الماهية فيما له ماهية و من هنا تحقّق ان البارئ جل اسمه و ان كان مبدأ كل شىء و اليه نسبة كل امر ليس من مقولة المضاف ، تعالى عن ان يكون له مجانس او مماثل او مشابه علواً كبيراً .

اقول : قوله « فقد ثبت انه لا جنس له و لا فصل له » الخ ، لم يثبت ذلك و انما ثبت انه لم يفيض من فعل الله تعالى الا الوجود خاصة و انه ليس شىء غير الوجود لا خارجاً و لا ذهناً اذ لا يقابله الا النفس و انه قد علم ان الاجناس و الفصول و الانواع مخلوقة بفعله و انها موجودة فى الخارج بذواتها و فى الازدهان باظلتها و اشباحها و ان بعض الاشياء داخلة تحت اجناسها و انواعها و ان الاشياء

الداخلية والمدخول فيها وجودات لانها بنفسها هي المفاضة من فعل الله و لم يفيض من فعل الله الا وجودات فقد دخل بعض الوجودات تحت بعض فدخلت انواع الوجودات تحت اجناسها وافرادها تحت انواعها كل شىء بحسبه فى الذهن والخارج والغيب والشهادة .

وقوله «ولا جزئى متخصّص بخصوصيّة زائدة على ذاته» يفهم منه ان الوجودات تتخصّص بخصوصيات غير زائدة على ذاتها كما ذكر سابقا انه يتخصّص فى مراتبه و منازل به بشؤونه الذاتية وغيره انما يتخصّص بخصوصية زائدة على ذاته وهذه عبارات مخلوطة لا يمكن اصلاحها لكثرة ما فيها من الاختلالات فان غير الوجود ليس بشىء فما هذا المتخصّص بزائد على ذاته و هذا الزائد ان كان وجوداً كان شيئاً يخصّص لاشىء وان كان ليس وجوداً فليس بشىء والوجود ما يتخصّص به من شؤونه الذاتية هي هو او هي غيره فان كانت هي فلم قيل بشؤونه و لم يقل بذاته و لم كانت الشؤون كثيرة وهو واحد وان كانت غيره فهي زائدة على ذاته فهو كغيره ، والحاصل لو اسرّح بصرى فى امثال هذه ما وجدت لفظة واحدة مستقيمة والسبب فى ذلك ان اعتقاداتهم لم يبنوها على ما هو الواقع وانما بنوها على الحملات الصناعية والقضايا الملفقة المصوغة فى ظاهرها كأنّها شىء كسرّاب بقية يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً والله ما تبين لى شىء مستقيم فانكرته ولا كتبث من هذه المناقضات الا ما ادين الله تعالى بها واسأل الله الكريم ان يجعلها عنوان صحائفى يوم القاه .

وقوله «فاذن لا يقع الوجود تحت شىء من المقولات الا من جهة ماهيته فيما له ماهية» فيه أولاً انه يدخل تحتها من جهة ماهيته فان كان حال اتّحاده دخل معها وان اراد بقوله «من جهة ماهيته» ان الداخل هو الماهية خاصّة فعبارته لا تؤدى عن مطلبه لانه اثبت دخوله من جهتها فهو الداخل وان اراد بذلك عند التحليل بطل دليله السابق كما قلنا ثم ان قوله «فيما له ماهية» صريح فى ان الوجود مقول على حقيقة واحدة بعضها له ماهية هو الحادث وبعضها لا ماهية له وهو

الواجب تعالى او يقول ان مفهومه كذلك فيلزمه المحذور الاكبر و ايضا قد دلت الاخبار والادعية عنهم عليهم السلام ان له تعالى ماهية هي نفس وجوده فنفيها عنه تعالى لا معنى له فان قلت انه عنى بالماهية الزائدة على الوجود قلت ظاهر عباراته انه لا يريد هذا المعنى لانه يريد بالماهية معنى ينافى طبيعة الوجود او يغيره فلذا نفاها عنه تعالى لان هذا المعنى هو المتبادر عنده ونحن نقول ان وجوده تعالى هو ماهيته و آنيته ولا جائز ان تنفى عنه و انما ينفى عنه التكثير و المغايرة فكما لا يجوز ان تنفى عنه القدرة و ان اثبت له العلم و انه هي هو و هو معناها كذلك لا يجوز نفي الماهية عنه و انما ينفى عنه مغايرتها للوجود كما لا يجوز نفي الوجود عنه و ان كان هو الماهية فلو قلت له ماهيته عين وجوده قال نعم و قلت له قل ليس له وجود لم يقبل و ان قلت قل ليس له ماهية قبل لانه يريد بالوجود معنى لا يمكن تأويل سلبه عنه بوجه و نحن هكذا نريد فان الماهية هي الربوبية اذ لا مربوب و كذلك الكبرياء و العظمة و الجلال و سائر صفات الكمال و العزة كلها من صفات الماهية و لا تكون من صفات الوجود الا على تأويل الماهية و ايضا قد ذكر المصنف في قوله قبل هذا: ان كل موجود يجب ان يكون فعله مثل طبيعته و ان كان ناقصا عنه قاصرا درجته عن درجته فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط و كذا فعل فعله الخ ، و يريد بالفعل المفعول فيلزم من هذا ان فعله الذي هو الوجودات لا تكون لها ماهيات لمشابتها لفاعلها او تكون له ماهية و على الفرضين بحكم هذه القاعدة يلزم الوجود الواجب ما يلزم الوجود الحادث لانه عنده من سنخه و منه الدخول تحت مقولة المضاف من جهة ماهيته او عدم ذلك في الحادث لان ذلك مقتضى المشابهة و التساوى و انما يختلفان في القوة و الضعف و قد تقدّم .

و قوله «و من ههنا» اى من جهة ان الوجود لا يدخل تحت جنس مقولة المضاف الا من جهة ماهيته و ما لا ماهية له لا يدخل «تحقق و ثبت ان البارئ جل اسمه و ان كان مبدأ كل شىء و اليه نسبة كل امر ليس من مقولة المضاف» فنقول للمصنف يلزمك اما ان تقول بان ذات البارئ تعالى لا تكون مبدأ لشىء و

لا ينتسب اليها امر كما نقوله وانما مبدأ الاشياء فعله والى فعله و حكمه ترجع الامور او تقول بدخوله تحت جنس مقولة المضاف لانه اذا كان عنده فاعلا بالذات لزم التضاييف بينه وبين مفعوله سواء كان وجودا ام ماهية الا ان تقول بانه الوجود فاذا نسبنا اليه الماهية لزم المحذور بخلاف ما اذا نسبنا اليه الوجود لانه هو فلا يلزم المحذور وذلك كما قاله صهره وتلميذه الذى يحذو حذوه الملا محسن قال فى الكلمات المكنونة: والذات واحدة والنقوش كثيرة فصح انه ما وجد شيئا الا نفسه وليس الا ظهوره انتهى، وقوله تعالى ان يكون له مجانس او مماثل فيه انه على قوله يكون فعله اى مفعوله اعنى الوجود الحادث مثل وجود المصنف مماثلا له ومجانسا له الا انه اقوى من عبده، هذا على فرض المباينة كما هو مذهب الائمة عليهم السلام واما على مذهب السنخية والظلية فذلك لا يحتاج الى استدلال.

قال: «و سابعها - انه يلزم على مذهبهم ان يكون معنى الذاتى مشككا متفاوتا بالاقدمية والتالى باطل عندنا و عندهم جميعا فكذا المقدم لان بعض افراد الجوهر علة لبعض آخر كما فى علية الجواهر المفارقة بعضها لبعض و علية الجواهر المفارقة للجسام و علية المادة و الصورة للجسم المركب منهما و العلة فى ذاتها اقدم من المعلول».

اقول: يريد به انهم اذا قالوا بان الماهية موجودة أولا وبالذات ان يكون معنى الذاتى مشككا متفاوتا بالاقدمية لانها اذا كانت علة لماهية اخرى أولا وبالذات لزم التفاوت فيما لا تفاوت فيه وهو باطل لان العلة من حيث هى علة سابقة والاخر المعلولة مسبوقة ومن حيث انهما ماهيتان لجوهرين يكونان متساويتين لعدم اولوية العلة بالعلية و بالسبق من المعلولة بهما قال وهذا باطل عندنا و عندهم اما عند المشائين فكذلك و يحتمل ان يريد بقوله عندهم اى عند محصلى الحكمة منهم لانه كان منهم الا انه مزج مذهبهم ببعض كلام اهل الاشراق و اهل التصوف فيحتمل انه ارادهم لان الاشراقيين يجوزون الاولوية و التفاوت وهو المعروف من مذهب اهل الحق عليهم السلم بل من مذهب اغلب

العقلاء فانا اذا قلنا بان العقل الكلى علةٌ للروح الكلية او للنفس الكلية فلا ريب فى اولويتها واقدميتها بل المشاؤون ايضا قائلون بذلك كما ذكروه فى بيان اول صادر فانهم منعوا ان يكون نفساً وان يكون جسماً وان يكون عَرَضاً وواجبوا ان يكون عقلاً وذلك لاوليته واقدميته وفى الحقيقة ان المعنى الذاتى حقائق ذاتيات متعددة ومعانٍ متكررة فليس ما فى العقل منه هو ما فى النفس بل كلُّ واحدٍ معنى على حدةٍ وتفاوت بالاولوية والاقدمية وان كانت معلولات لعلّةٍ واحدة لان جوهرها فى الشدة والضعف والقرب والبعد والسبق والتأخر انما على حسب قوابلها وبهذا الاعتبار تفاوت اما فى العلل فظاهر واما فى المعلولات فعلى حسب سبق القبول من العلة وشدته ومنع التشكيك فى المعنى الذاتى مبنى على كونه بسيطاً وليس فيه ما بالقوة والامر على خلاف هذا بل الواقع ان الجواهر المجردة المفارقة يراد من تجردها عن المادة العنصرية لا عن مطلق المادة بل لها موادٌ وصور تألفت منها مثل الجوهر الماديات فى التركيب والتأليف واحتياجها الى المواد والصور الا انها بنسبتها وانما قيل انها لا تجدد فيها ولا تقضى ولا استعداد لبطء تغييرها لان التغير انما هو بحسب المكان والوقت والمجردات اوقاتها واسعة فاللحظة فيها اوسع من الزمان فيتوهم الناظر عدم التجدد فيها والتقضى وليس كذلك وانما تجددتها وتقضيها على معنى قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب والنقل دال مثل هذه الاية ومثل قول الصادق عليه السلم العبودية جوهره كنهها الربوبية الحديث ، و قول الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يُعلم الا بما هاهنا .

فجميع الخلق مشتركون فى هذه الصفات يُعلم باطنها بظاهرها وغيبها بشهادتها ومن قال ان المعنى الذاتى لا يكون مشككاً متفاوتاً فانه لما تمسك فى ذلك بمفهوم المعنى الذاتى الصادق عليها بالتواطؤ على زعمه ولهذا كثيراً ما يشركون بين الواجب تعالى وبين خلقه فى كثير من الصفات والمعانى حتى قالوا بوحدة الوجود بل ووحدة الوجود وسبب ذلك قصر نظرهم على مفهوم

الشيء و صدقه في الحملات الصناعية على الواجب والممكن انا لله و انا اليه راجعون ان القضية انما تكون صادقة لمطابقتها لما في نفس الامر لا ان حقيقة (حقيقة . خل) ما في نفس الامر موقوف و مبني على صدقها الحملى الذى منشأه العقول الناقصة و الانظار المتهاففة فان قلت من اين خصصتهم بنقص العقل و تهافت النظر دونك فلعل الامر بالعكس قلت لو كان ما قلته من هوى نفسى لصدق على قوله تعالى و من اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله و لكنى اقول بقول من اتفقنا و انا و هم على صدقهم و عدم جواز جهلهم و خطائهم و غفلتهم فلذا افترقنا و لو كان التنظير بينى لنفسى و بين هؤلاء الاعلام لماساويث تراب اقدامهم و لكنى تمسكت بالعروة الوثقى و هم استقلوا فافترقنا فقولهم بان العلة اقدم من المعلول و اولى لا ريب فيه هدى للمتقين .

قال: «بل لا معنى لهذا النحو من التقدم و التأخر منها الا العلية و المعلولية فاذا كانت العلة ماهية و المعلول ماهية كانت ماهية العلة بما هي هي مقدمة على ماهية المعلول و هي في ذاتها متأخرة عن ماهية علتها و ان كانتا جوهرين كانت جوهرية احدهما بما هي جوهرية اسبق من جوهرية الاخرى كذلك فيلزم التشكيك في المعنى الذاتى و هو باطل عند محصلى الحكماء فانهم قالوا لا اولية و لا اولوية لماهية جوهر على ماهية جوهر اخر فى تجوهره و لا فى كونه جوهر اى محمولا عليه معنى الجوهر الجنسى بل يتقدم عليه اما فى وجوده كتقدم العقل على النفس او فى زمان كتقدم الاب على الابن» .

اقول: قوله «بل لا معنى لهذا النحو من التقدم و التأخر الا العلية و المعلولية» الخ ، كما تقدم و مراده الزامهم بهذا النحو مع ان المحصلين من الحكماء نفوه و قد بينا تحقق السبق لللية و المسبوقية للمعلولية لتوقفها عليها و هو ظاهر بالنظر الى ما هو الواقع و تحقق الاولوية للعلة (لللية . خل) لكونها مفيدة للمعلول فتكون اولى من المعلول لانه اثر مفاد منها و هذا ظاهر كذلك و اما من ذهب الى نفى ذلك فانه ناظر الى نفس الشيء و الشيء و هذا النظر انما هو الى ذاتهما لا من حيث العلية و المعلولية و لا من حيث كونه مفيداً او مفاداً

لانه حين احضرهما فى الذهن مجردين عن عوارضهما ولوازمهما وعن مشخصاتهما وعن كل ما سوى نفس الذات وح لا ريب فى عدم الاولوية والاولوية والكلام انما هو من تلك الحثية وهذا يكون معنى كلامه انك اذا نظرت اليهما من حيث العلية والمعلولية كانا لا من تلك الحثية بل من حيث نفى تلك الحثية لا اولية ولا اولوية وهذا معلوم ولكنه من نحو القول بالموجب عند اهل البديع كما ذكرنا سابقا مثل قول الشاعر فى وصف محبوبه :  
 قَدْ لَطَعَنَ فِى اَوْصَافِهِ عَجَباً لَطَعَنَ فِيهِ وَهُوَ رَمْحٌ  
 اذ يريد بقوله لا طعن فى اوصافه يعنى لا عيب فيها وقوله عجباً لا طعن فيه وهو رمح فان لا طعن الثانى يريد به الشك بالرمح وهذا غير ذاك والالزام لو صح ان يقول انهما من حيث العلية والمعلولية لا اولية (لا اولية . خ ل) ولا اولوية فانه لا يصدق كلامه فلا يصح الزامه .

وقول المحصلين «لا اولية ولا اولوية» الى قولهم «فى تجوهره ولا فى كونه جوهرًا» يعنون به انك اذا لحظت جوهرين كل واحد منهما فى تجوهره اى فى قبوله الجوهرية ولا فى كونه جوهرًا اى فى ان كان بالقبول جوهرًا لتساويهما فى حصول القبول للجوهرية وفى الكون جوهرًا كل واحد بنسبته بل يتساوى الجوهر وعرضه فى ذلك اذ كل واحد منهما موجود بالمعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست بالنسبة الى نفسه مع قطع النظر عما سوى هذا من العارضية والمعروضية والعلية والمعلولية والاحتياج وعدمه وهذا جار فى كل شىء حتى لو فرض بين الواجب والممكن امكن تصحيحه لانه عليه السلام حين قال من عرف نفسه فقد عرف ربه ، يريد من عرف نفسه ولحظها بانها نور و اثر دلّه ذلك على وجود الموجد والمؤثر بخلاف ما لو لحظت انيتك وانك انت فانك ح لم تعرف نفسك فلم يمكن لك ان تعرف ربك بهذه الانية لعدم تحقق اولية ولا اولوية وانما نظرت الى شيئين مستقلين ولا يدل احد منهما على الاخر فلذا قال عليه السلم من عرف نفسه فقد عرف ربه .



و تفسير المصنف كلامهم انما هو على ما يوافق استدلاله فى قوله «اى محمولاً عليه معنى الجوهر الجنسى» الى اخره مع ان تفسيره ان اريد منه على ما يريد صح له التفسير على ما يوافقه و ان اريد منه مدلول اللفظ اذا بُيّن على ما يطابق الواقع كان ناقضاً لقوله فان قوله «اى محمولاً عليه معنى الجوهر الجنسى» ظاهر فى ارادته الحمل الصناعى وقد ذكرنا مراراً و بيّنا ان الحمل الصناعى لا يكشف عن الحقائق لانه مبنى على ادراك الافهام القاصرة عن ادراك تلك الحقائق فيتوصل بذلك الحمل اليها و هو حمل سقط لان فائده انما تحصل ممن عرف تلك الحقائق فيرتب على معرفة تلك الحقائق صورة الحمل لبيّن للغير و اما اذا ركبّه من لم يدرك ليتوصل به الى الادراك فهو بعيد عن الادراك لانه بعد به عن حاله الاول درجة اخرى نازلاً فيها مع ان كلامه هذا هو ما قلنا من النظر اليه مجرداً عن النسبة فيحكم عليه بحالة التجرد فى حال النسبة لان العلة يحمل عليها معناها الجنسى و المعلول كذلك لا من حيث كونه علة و معلولاً اذ ملاحظة الحيثية ملاحظته فى رتبته و يظهر فى الرتبة الاولى و الاولوية بخلاف ما لو نظر الى ذاته المجردة.

و اما قوله «بل يتقدم عليه اما فى وجوده كتقدم العقل على النفس» يعنى ان هذا التقدم انما هو بحسب الحصول لا من جهة الاولوية او الاولوية «او فى زمان كتقدم الاب على الابن» يعنى انه كذلك بحسب الحصول خاصة فنقول له تقدم العقل على النفس بمرجح او بغير مرجح فان قلت بلا مرجح اتيت بالمحال و ان قلت بمرجح فنقول المرجح هو من الفاعل او من المفعول او من غيرهما.

فان قلت من الفاعل .

قلنا من نفس الفعل او من شىء فعله الفاعل بذلك الفعل خاصة او من ذات الفاعل فان كان من ذات الفاعل او من نفس الفعل او من شىء فعله الفاعل بذلك الفعل من غير مشاركة من ذلك المفعول لزم الترجيح بلا مرجح لتساوى ذاته و فعله و ما هو من خصوص فعله الى جميع الاشياء فلا يكون شىء اولى من شىء فيمتنع التقديم و التأخير اذ لا مقتضى لهما و ان كان المرجح من غير

الفاعل وفعله وما يختص بالفعل ومن غير المفعول فذلك الغير ان اختص حصوله وترجيحه بالفاعل او فعله او ما اختص به فعله لزم الترجيح من غير مرجح وان كان ذلك المرجح من ذات المفعول او من الغير المختص به او المشارك فيه ثبت المطلوب وثبت الاولوية والاولوية وكذلك تقدم الاب على الابن حرفا بحرف .

بقى شىء يحصل لك منه التوقف والتوهم وهو ان المرجح لا بد وان يكون سابقا على ما يكون مترجحا به فكيف يكون منه ولم يكن شيئا فالجواب انه كما تقول فى القابلية فانها شرط للكون وللتكوين وللتكون ولا تكون قبلها وانما تكون معها بحكم المساوقة التى اشرنا اليها سابقا كالانكسار الذى هو شرط الكسر ولا يحصل قبله ولا بعده واثما هو معه وقد اشرنا سابقا ان هذا المعنى من المساوقة لا يكون شىء فى العالم الا بها فى كل شىء مثلا كالايجاد ان توجه الى موجود كان تحصيلا للحاصل او الى معدوم فالمعدوم ليس بشىء يتوجه اليه او تحصل منه قابلية الايجاد فلا بد من المساوقة فان اعتبارها فى جميع ذرات الوجود مفتاح لخزائن اسرار الخليفة والغيب لا يمكن ان يفتح لاحد قط الا بمشاهدتها واعتبرها بالكسر والانكسار ليسهل عليك طريق الاعتبار .

ثم اعلم اننا قد اشرنا سابقا ان الايجاد لا يتعلق بموجود الا بالمشخصات الست وما يتبعها وقد ذكرنا فى بعض رسائلنا ان كُنْ صورة فعل الله سبحانه انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما خُصَّ الامر بهذا اللفظ للاشارة بالكاف الى الكون والنون الى العين واعلم انه حرفان وبينهما حرف مضمّر ملحوظ الثبوت وانما حذف للاعلال وهو الواو اذ الاصل كُوْنُ حذفت الواو لالتقاء الساكنين وهى منوية الثبوت لان عدد قواها ستة اشارة الى ان ظهور امره الذى قال عليه السلم فيه يا من امره بين الكاف والنون ، فان الواو بين الكاف والنون وهو قابلية امره وصورة ظهوره اعنى الستة المشار اليها وهى الكم والكيف والجهة والرتبة والمكان والوقت وما يتبعها من متمماتها من الوضع والاذن والاجل والكتاب ولا يمكن ان يتحقق مخلوق فى عالم الغيب والشهادة

من المفارقات والاجسام والجسمانيات اى الجواهر والاعراض من كل ما سوى الله سبحانه الا بتحقيق هذه الستة وبما يتممها من الاربعة المذكورة وهذه الامور الستة والاربعة هى مقومات القابلية ومشخصات الماهية المشخصة للوجود وقد اشار الصادق عليه السلام اليها والى اسبابها بقوله لا يكون شىء فى الارض ولا فى السماء الا بسبعة بمشيئة و ارادة وقدر وقضاء و اذن و اجل و كتاب فمن زعم انه يقدر على نقص واحدة فقد كفر وفى رواية اخرى كما رواه البرقى فى المحاسن فقد اشرك بدل فقد كفر وفى رواية على نقص واحدة بالضاد المعجمة فالنقل دال عليها والعقل القاطع يشهد بها وتفصيلها يطول به الكلام.

فاذا ثبت عندك انه لا يكون مخلوق الا بمادة وصورة وهى الوجود و الماهية بالمعنى الاول كما قلنا سابقا وان كان كل بحسب فالنورى مادته و صورته نوريان و المعنوى مادته و صورته معنويان و الجوهرى الصورى مادته و صورته جوهريان و البرزخى كذلك من نوعه و الجسمى من نوعه و العرضى من نوعه و الذهنى من نوعه و قول الحكماء الاولين العقل مجرد و النفس مجرد يريدون ان العقل مجرد عن المادة العنصرية لا العقلية و عن المدة الزمانية لا الدهرية و عن الصورة و النفس مجرد عن المادة العنصرية لا عن الملكوتية و عن المدة الزمانية لا عن الدهرية و عن الصورة المثالية لا عن الجوهرية فلم يعنوا بالتجرد الا هذا و ائما غير المراد من اتى بعدهم جهلاً بمرادهم اذ يستحيل ايجاد مفعول بلا مادة و صورة و المجرد المطلق انما هو رب واحد ليس كمثل شىء سبحانه و من ثبت مجرداً مطلقاً غيره فهو يثبت ارباباً يعبدها من دون الله تعالى فاذا ثبت عندك ذلك فاعلم ان المشخصات الظاهرة هى هذه الستة خاصة و متمماتها الاربعة للذى هو الوجود التكويني الذى هو ظاهر الوجود و المشخصات الباطنة للذى هو الوجود التشريعى الذى هو باطن الوجود و سر الوجود وهى الاستجابة الحسنى بالاعمال الصالحة و الطاعات المقبولة و امثال اوامر الله سبحانه و اجتناب نواهيه و التأدب بالاداب الشرعية

والتخلق بالاخلاق الروحانية فانها مشخصات الوجودات التشريعية التى هى روح التشريعات الوجودية فاشار الواو بعدده الى تلك الستة الظاهرة فى كل رتبة لما يوجد فيها بنسبة تلك الرتبة من نوع ذلك الموجود سواء كان ذلك من عالم السرمد لاعتبارها فى متعلقات افعاله تعالى ام من الجبروت كالعقول ام من الملكوت كالنفوس ام من الملك كالاكاسام ام من البرازخ مما بينها وبهذه الستة وما يتبعها تكثرت الموجودات وارتفع الجبر والتفويض عن افعال العباد الاختيارية وثبت للخلق الاختيار فى التكوينات وشرعها وفى الشرعيات ووجودها فاذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك اولية العلل واولويتها واولية كل سابق واوليته سواء كان فى الغيب ام فى الشهادة فى المكان ام فى الزمان فى كل شىء صدر عن فعل الله تعالى وعن فعل غيره اذا كان موافقا للشرع وان كان مخالفا فالاولية والاولوية كانت للسابق على نمط الحكم الوضعى عند اهل الاصول من الفقهاء ولا يظلم ربك احداً.

قال: «...» انه قد تقرر ان مطلب ما الشارحة غير مطلب ما الحقيقة وليست الغيرية فى مفهوم الجواب عنهما لانه الحد عند المحققين لا غيره الا عند الاضطرار فهذه المغايرة بين المطلبين ليست الا من جهة اعتبار الوجود فى الثانى دون الاول ولزم من ذلك ألا يكون الوجود مجرد امر انتزاعى عقلى بل يكون امراً حقيقياً وهو المطلوب».

اقول: اعلم ان ما يطلب بالاستفهام اربعة بالكتين ما و هل فالمطلوب بما ان لم يسبق بالعلم به كان السؤال بما عن مفهوم الاسم كقولك ما العنقاء فتسأل عن مفهوم اللقب يعنى تصور المطلوب وان سبق العلم به فتسأل عن حقيقته فتقول ما حقيقة العنقاء فتسأل عن حقيقتها فما الاولى هى ما الشارحة سميت بذلك لان الجواب شرح الرسم وبيان مفهوم الاسم والثانية تسمى ما الحقيقة لان الجواب عنها بالحد او الرسم وهو التصديق والمطلوب بهل البسيطة متأخر عن ما الشارحة لان المطلوب هل مسبوق بالعلم بمدلول لقبه الذى هو جواب ما الشارحة فلذا تقول هل العنقاء موجودة ام لا وبعد هل البسيطة ما الحقيقة لان

جوابها تصديق سواء (كان . خ ل) حقيقيا كقولك حيوان طائر له وجه كوجه الانسان و ثديان كثدي المرأة كما يشعر به بعض النقول أم رَسْمِيًّا كذلك و بعد ما الحقيقة هل المركبة كقولنا هل العنقاء في المغرب ام في الهند ام في غيرهما فما الشارحة غير ما الحقيقة في قول المصنف يريد به ان الفرق بينهما مع ان كلا منهما سؤال عن مطلب انّ مطلب الاولى لم يكن شيئا حاصلًا للسائل فيسأل عن بعض احكامه كما في ما الحقيقة بل مطلبها ما هو قبل الوجود من معرفة رسمه و مفهوم اسمه و لهذا يكون جوابه من التصور فكان الفارق بينهما هو كون الوجود في جواب سؤال ما الحقيقة امرأ حقيقيا اذ لو كفى الانتزاعى العقلى فى تحقق مسمّاه لكان حاصلًا فى ما الشارحة اذ لا يتوجّه السؤال عن الليس المحض بل الوجود العقلى الانتزاعى حاصل و لذا سأل عن مدلول لقيه ما هو من مطلق الوجود و لو كفى ذلك لم يحصل فرق بين الشارحة و الحقيقة فلما نصّوا على الفرق بينهما ثبت ان المراد به حيث يطلق انما هو العينى الحقيقى و هو المطلوب و قيل عليه انا لانسلم الملازمة لجواز ان يكون انما لو حظ الوجود فى مطلب ما الحقيقة لكونه محلّ الانتزاع بخلاف مطلب ما الشارحة او من حيث اعتباره فى المصداق و لا يلحظ المصداق فى مطلب ما الشارحة و آيضاً أنّه اراد بهذا الاستدلال اثبات أن الوجود مجعول بالذات و الماهية بالتّبع و هذا لا يفيد شيئاً من ذلك و انما يفيد كونه متحقّقاً فى الخارج و هو غير المدّعى فقوله و هو المطلوب غير المطلوب و فى الاعتراض الاول أنّ تحقق الوجود ليس شرطاً فى كونه محلّ الانتزاع بل قد يحصل الانتزاع من العقليات كما يحصل من غيرها و لان التصور لا يشترط فيه التمييز بالكنه بل قد يكفى فيه مطلق حصول التمييز فلا يستوحش من بناء الاقوى على الاضعف و قيل فى الاعتراض الثانى انه لو فرض ان الوجود بجعل و الماهية بجعلٍ اخر او انها بالذات و هو بالتبع لما كان ذلك الوجود المفروض وجوداً لها فيلزم ما تقدم سابقاً من الدور او التسلسل و يلزم ان تكون الاشياء من لوازمها و لوازم الماهية كلها اعتبارية و فى هذه الاجوبة ما ذكرناه سابقاً فلا يلزم على ذلك دَوْرٌ و لا تسلسل و لا كون الاشياء

على ذلك من لوازم الماهية لأنها من لوازم أفعالها ولا يلزم كون لوازم الماهية اموراً اعتبارية كما مر فلاحظه .

وقوله «الا عند الاضطرار» قيل أى فيما اذا كان كنه الشيء مجهولاً بحيث لا يبلغ الذهن الى دركه انتهى ، يعنى فأنه يكون الجواب حينئذ ليس بالحد فاذا سئل بما الحقيقة كان جوابه ليس بالحد بل بما تحصل به الفائدة كما فى قوله تعالى حكاية عن سؤال فرعون موسى عن حقيقة رب العالمين فقال تعالى قال فرعون و ما رب العالمين قال موسى فى الجواب قال رب السموات والارض و ما بينهما ان كنتم موقنين وهذا صحيح ولكن فى اصل هذه المسألة احب ان اشير اليها لفائدتها و هو ان السؤال بما الحقيقة ان كان مطلبها ممكن الاكتناه و الادراك كان الجواب بغير الكنه ليس جواباً حقيقياً بل اقناعى و تسكين لسورة الدعوى بل يجب بالحقيقة (فى الحقيقة . خ) و الالف ليس بجواب لها و ان كان مطلبها مما لا يمكن اكتناؤه و لا ادراك حقيقته لم تكن ما واقعة موقعها لانها استعملت فى غير ما وضعت له و مثل هذه وضعت لمعنى نوعى و هو ما يمكن العبارة عنه فى حق السائل خاصة او فى حقهما كما هو المستفاد من احاديث ساداتنا عليهم السلام و على هذا المعنى يكون المراد من الاضطرار هذا لانها وقعت موقعها و انما الاضطرار فى جانب الجواب كما هو ظاهر المصنف فافهم .

قال : «المشعر الثامن - فى كيفية الجعل و الافاضة و اثبات الباري الاول و ان الجاعل الفيّاض واحد لا تعدّد فيه و لا شريك له» .

اقول قوله «فى كيفية الجعل» يريد بالجعل المجعول و اقامة المصدر مقام اسم المفعول كثير .

أما أولاً فلان الجعل لم يكن بصدد بيانه .

و أما ثانياً فلانه عندهم ليس شيئاً متحققاً فى العين مستقلاً و انما هو معنى ارتباطى فليس بملحوظ .

و أما ثالثاً فلان ظاهر كثير من عباراتهم مصرّح بان الجاعل انما هو بذاته

جاعل لانه لم يزل لذاته فعلاً لما يريد وان هذه الصفة ليس لها مصداق غير ذاته  
وربما استدّلوا على هذا بظواهر اخبار مثل ما فى الدعاء عن امير المؤمنين عليه  
السلام يا من دلّ على ذاته بذاته ، وبادلة عقلية على زعمهم مثل انه لو كان فاعلا  
بغير ذاته لكان محتاجا الى ذلك الغير وايضا ذلك الغير اما ان يكون حادثا او  
قديما . فان كان الاول لزم الدور او التسلسل بيان الملازمة انه اذا كان حادثا كان  
محدثا بغير اخر غير الفاعل وهكذا فان عاد الى الاول دار و الا تسلسل وان كان  
الثانى لزم تعدّد القدماء و دليل التوحيد كما يأتى ينفيه و اما رابعا فلانه عنوانه  
بالكيفية فقال فى كيفية الجعل ولا خلاف فى ان الكيفية مجعولة فلو كانت  
مجعولة به لتوقف تحققه على اثره اعنى الكيفية وهذه و امثالها لا تصلح ان  
تكون ادلةً يُستندُ اليها فى اثبات الاعتقاد او يعول عليها فى معرفة ربّ العباد لانها  
لم تكن على حقيقة الحال مبنية على اصل ثابت له قرار و انما اصلها مجتث فى  
الآخرة و فى هذه الدار و من بيان بطلانها ما اشرنا اليه سابقا و نشير الآن فنقول  
اما كون الجعل بمعنى المجعول فهو صحيح فى الاستعمال و لاسيما اذا وُصِفَ  
بالكيفية لكن المناسب فى بيان الایجاد انه الصنع المتعلق بالعباد بيان الاشارة  
الى استناد الخلق الى الفعل الصادر بقدرة الفاعل عز و جل و انه تعالى احدثه  
بنفسه اى بنفس الفعل كما هو شأن جميع الافعال الصادرة من فاعليها سواء كان  
الفاعل قديما او حادثا انما خُلِقَتْ بنفسها لانها افعال لا يكون الاحداث الا بها فاذا  
كانت فى رتبة المخلوق لم يحتج فى مخلوقيتها الى غير نفسها و فعل الله سبحانه  
ايجاده و احداثه و يطلق عليه المشية باعتبار صدور الكون عنه و الارادة باعتبار  
صدور العين عنه فى الخلق الاول و القدر باعتبار صدور حدود الاشياء عنه و  
مقاديرها و ارزاقها و اجالها و هندستها و سعادتها و شقاوتها و امثال ذلك و  
القضاء باعتبار اتمام المحدث بما له من الرتب السابقة و الامضاء اخراجه فى  
مكان حدوده و وقت وجوده مبين الاسباب مشروح العلل و الاذن الرخصة له  
فى خروجه من غيب امكانه الى شهادة اكوانه و الاجل محدود البقاء و الكون و  
الفناء و الكتاب محفوظ الوجوه (الوجود .خل) و الاصول و الاسباب و هو شئ

واحد بسيط يسمى بهذه الاسماء المختلفة باعتبار اختلاف متعلقاته واما الجعل فيطلق على الفعل ويسمى ح فى كل رتبة باسم فعلها وقد يراد منه عند الاطلاق ايجاد التغيير و احداث القلب والتصيير وقد يراد منه ايجاد اللوازم اذا لحق الافعال المتعلقة بمسبباتها كقوله تعالى الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور فعلى ارادة المعنى الاول من الجعل الذى يكون مساوياً للفعل تقول جعل سبحانه الوجود اى خلقه وشاءه وجعل اعيان الاشياء اى ارادها وبرأها وجعل حدودها اى قدرها وصوّرها وجعلها قائمة باظلتها اى قضائها وجعلها دالة عليه ومدلولا عليها اى امضاها فكان بمعنى الفعل فى كل رتبة من مراتبه بحسبها وهذا هو المعنى الاول من معانى الجعل وهو مراد المصنّف هنا فى قوله فى كيفية الجعل والافاضة فاذا اريد به المصدر بمعنى المفعول كما هو ظاهر كلام المصنّف او المراد منه فظاهر واذا اريد به الفعل فلا كيفية له واذا عُنُون بها فيراد بها كيفية متعلقة اذ الفعل لا كيفية له لانها محدثة به فلا تجرى عليه كما قال عليه السلام ولا كيف لصنعه كما انه لا كيف له .

واما قوله «اثبات البارئ» عز وجل ، فاعلم انه تعالى ثابت كما قال تعالى اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد قال الصادق عليه السلام يعنى فى غيبتك وفى حضرتك ، فهو ثابت بلا اثبات بل الاثبات انما ثبت به الا انه لما انست الاوهام بامثالها من الاغيار جوّزت العدم لنظرها الى نفسها والى نفس الاشياء فوجدت الاثبات ووجدت الكثرة دعت الاحوال الى الاستدلال على اثباته فى الاوهام ووحدته ولذا قال الباقر عليه السلام فى تفسير قل هو الله احد فى قوله هو قال فالهاء تثبت الثابت يعنى اثبات وجوده ووحدته فى الاوهام ولذا قال امير المؤمنين عليه السلم وجوده اثباته ودليله اياته هـ .

وقوله «وان الجاعل الفياض لا تعدد فيه ولا شريك له» يعنى انه بسيط الحقيقة احدى المعنى فلا تجوز عليه الكثرة بخلاف ما عليه القوم الصوفية واتباعهم والمصنّف منهم وذلك كثير فى عباراتهم ومنها ما نقله ابن ابي جمهور فى كتابه المجلى فى توجيه كلام الشيخ الهروى وهو طويل الى ان قال :



فبعضهم اراد بالجمع احدية عين جمع الذات و بعضهم احدية عين جمع الوجود  
وهو شهود وحدة الذات فى الحضرة الواحدية الاسماءية اعنى شهود واحديتها  
المحيط بجميع الاسماء والصفات و كلاهما وجود الحق بلا خلق لان الاول هو  
شهود الذات وحدها اى مع انتفاء شهود الاسماء والصفات والثانى هو الذات  
مع اسمائها وصفاتها وهو شهود الكثرة فى الوحدة واستهلاك الكل بالكلية فى  
الله هو جمع الجمع عند الاولين بشهود ما سوى الله قائم بالله وعند الباقين  
شهود الحق فى الخلق وقيل شهود الوحدة فى الكثرة والمعنى واحد وهو بعينه  
الفرق بعد الجمع وبعضهم يسمّى شهود الوحدة فى الكثرة هو الجمع و  
الاستهلاك المذكور جمع الجمع و اما احدية الفرق و الجمع فهى شهود الذات  
الاحدية المتجلىة فى صورها المختلفة المسمّاة هياكل التوحيد فالشيخ اراد  
اندراج الفرق فى الجمع حتى لاتزاحم كثرة الرسوم عين الاحدية الحقيقية و  
لايكدر صفو الشهود والمشرّب الكافورى اكدار التفرقة وزعاق الغيرية و اورد  
التوحيد بعده بمعنى احدية الجمع و الفرق حتى لايرى الضعفاء مقام الفرق  
الباقى امرأ ينافى الجمع وهو شهود الوحدة فى الكثرة و الكثرة فى الوحدة مع  
اضمحلال الكثرات فى العين الواحدة فى شهود الحقيقة فى الاطلاق و التقييد  
شهوداً مطلقاً عن كلا القيدين فيرى الحق عين المطلق و المقيد فلا ينافى تقييده  
الاطلاق بهذا المعنى و لا اطلاقه التقييد فلا يخرج من احاطته شىء الخ ، وهذا و  
امثاله من مذاهبهم الفاسدة كلها تؤول الى مثل قولك الشجرة فانها بسيطة بالنظر  
الى وحدتها و متكثرة بالنظر الى اجزائها فترى الكثرة فى وحدتها و الوحدة فى  
كثرتها و هم فى هذه الامور لا يشاهدون الا وجهاً من حقيقة عباد المكرمين  
التى هى ركن توحيده سبحانه و مقاماته و الحاصل ان تضييع الوقت فى بيان  
فساد كلماتهم غير راجح لان الائمة عليهم السلام نهوا عن اتباعهم و عن التسمية  
باسمائهم الا للتقية و عن تأويل كلامهم الى ما يطابق الحق بل يجعلون نسباً  
منسياً و ذلك لان من اراد الله سبحانه هدايته حفظه من الميل اليهم و من و كل  
الى نفسه فهو يميل اليهم لو اننا نزلنا اليهم الملائكة و كلمهم الموتى و حشرنا

عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله و بالجملة فقول المصنف من قولهم فانه يقول هو تعالى بسيط لا تعدد فيه و بسيط الحقيقة كل الاشياء فانظر رحمك الله الى هذا و الى قولهم ان كل شيء في ذاته تعالى بنحو اشرف لأن معطى الشيء ليس فاقداً له في ذاته و ان العالم كامن فيه بالقوة ككمون النار في الحجر انما يخرجها الحك بالزناد و يقول ان النقوش كثيرة و الذات واحدة فصحاؤه ما وجد شيئاً الا نفسه و ليس الا ظهوره و امثال هذه الكلمات الباطلة و اقبح من هذا كله انهم يقولون هذا هو مذهب النبي محمد و اهل بيته صلى الله عليه و اله و مذهب الانبياء عليهم السلام فاعتبروا يا اولى الابصار و من العجيب ان كثيراً ممن يرى مثل كلامي هذا يبادر الى ابطاله و الطعن فيه و في لا يتدبر و لا يراجع مذهب ائمتهم عليهم السلم و مذهب الانبياء عليهم السلام و المسلمين فيردون كلامي حتى ما انقله عن ائمتهم عليهم السلام و هم يحسبون انهم يحسنون صنعاً و انا اقول لهم كما قال الشاعر :

فهَب انى اقول الصبح ليل ايعمى الناظرون عن الضياء

اما انه قد غطى طلب المناصب و الرياسات و حب الدنيا على البصائر فمن يقدر على قبول مثل هذا فيقولون فيه الناس انه كان قبل هذا ما يفهم شيئاً بل يبقى على جهله و ضلالته لئلا تقول الناس و العوام ذلك فيه لا حول و لا قوة الا بالله العلى العظيم .

قال : « و فيه مشاعر : المشعر الاول - ان نسبة المجمعول المبدع الى الجاعل نسبة النقص الى التمام و الضعف الى القوة لما علمت ان الواقع فى العين و الموجود بالحقيقة ليس الا الوجودات دون الماهيات و ثبت ان الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها و لا فصل مقوم لها و لا نوع لها و لا فصل مقسم لها و لا تشخص لها بل تشخصها بنفس ذاتها البسيطة و ان التفاوت بالذات بين احادها و هوياتها ليس الا بالاشد و الاضعف و الاختلاف بالامور العارضة انما يتحقق فى الجسمانيات و لا شك ان الجاعل اكمل وجودا و اتم تحضلاً من مجعوله فالمجمعول كانه رشح و فيض من جاعله و ان التأثير فى الحقيقة ليس الا بتطور

الجال في اطواره و منازل افعاله».

اقول : قيل فيه اى (ان .خل) نسبة المفعول المبدع اشارة الى توحيد الفعل و هو ها هنا بمعنى ان الفعل واحد و هو الوجود المنبسط و البواقي اثاره و لوازمه اقول هذا القائل ظاهر كلامه انه يريد بتوحيد الفعل توحيد المفعول و ان مراده بالفعل المصدر كما مر و يحتمل بعيداً انه اراد به الفعل الایجادى فان اراد به المعنى الاول فصحيح الا فى العبارة كما يقوله غيره اما تجوز او تسامح و هو ان قولهم منبسط ما يراد بهذا الانبساط و على اى شىء يكون منبسطاً فظواهر عباراتهم انه منبسط ان المنبسط عليه شىء آخر و هو ماهيات الاشياء و هذا انما يصح على ثبوت الحقائق فى العلم الذاتى او الثابتة فى اماكنها بشروطها اما لكونها صوراً علمية متحققة الثبوت عند الحضرة الالهية او صوراً علمية معلقة بالذات كتعلق الاظلة و الاشعة بالمنير و اما على المذهب الحق من امتناع وجود شىء غير ذاته الا ما صدر عن فعله و لم يكن شيئاً قبل احداثه بفعله فلا معنى لانبساط الوجود على ما ليس بشىء فان اردنا به الفعل فالمراد بكيفية كيفية تعلقه بالمفعول اذ لا كيفية له لذاته و اما انبساطه فالفعل الامكانى فى الانبساط و التعلق ابسط منه فى التعلق التكويني لتوقفه على القيود فى الثانى دون الاول و الفعل لا يتعلق بالمكونات كلةً بكلها كما هو معنى الانبساط و انما يتعلق كل رأس منه بمفعوله المختص به فلا يصلح لغيره و لا يظهر ذلك المفعول بغير ذلك الرأس فالانبساط على المكونات باعتبار تعلقه بها اى كل رأس بمتعلقه المختص به تدريجى سواء كان (ذلك .خل) المفعول من الجبروت ام من الملكوت ام من الملك الا انها مختلفة الظهور فى السرعة و البطء حتى كانت المفعولات المجردات لسهولة قبولها و سرعة الظهور يصح ان يقال انها عارية عن القوة و الاستعداد بخلاف الماديات فانها لبطء قبولها و ظهورها يصح ان يقال فيها انها تدريجية لظهور التدريج فيها بخلاف المجردات و ان كانت تدريجية و ان اردنا به المفعول كما يقتضيه المقام و ان لم يرده المصنف فالاولى و الاحق ان يراد الفاضل الاول المعبر عنه بالحقيقة المحمدية و الوجود

الاول وهو النور الذي به تنوّرت الانوار وهو الماء والدّواة الاولى وهو المادة المطلقة لكل شيء فانبساطه على الاشياء انبساط تقوّم ركنى لانه امر الله الذي به قامت السموات والارضون فانبساطه على الاشياء كانبساط الحيوان على الانسان والفرس والطير فانّ انبساط الجنس على انواعه والتّوع على افراده انما هو بخصص منه هي موادّ تلك الانواع وبها تقوّمت وتلك الحصص هي وجوداتها الخاصّة بها على المعنى الاول الذي اشرنا اليه من المعنيين اللذين يراد من الوجود احدهما فمعنى انبساطه عليها ليس انها اشياء غير الحصص التي منه و هو واقع عليها كما يفهم من عباراتهم التي لاتصحّ الا على كون حقائق الاشياء لها تحقّق ما بغير وجوداتها الخاصّة بها كما مر.

ثم ان قوله «ان نسبة المجعول المبدّع الى الجاعل نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوّة» ظاهر في السّنخية كما هو المعروف من مذهبه فان قوله نسبة النقص وهو الوجود الحادث الى التّمام وهو الوجود القديم لانّ النقص ضعيف التّمام فيكون المراد به التّشكيك لان الوجود اذا كان حقيقة واحدة قويّها وتامها الواجب تعالى و ضعيفها ونقصانها الحادث ثبت على قوله هذا القول بالسّنخ وان الاشياء من سنخه تعالى ولهذا لا يقع عليه العدم كما قالوا و انما يختلفان على الماهيات، والدليل على قوله بالسّنخية قوله «لما علمت ان الواقع في العين والموجود بالحقيقة ليس الا الوجودات دون الماهيات وقوله «و ثبت ان الوجود حقيقة بسيطة» وقوله «ولا تشخص لها» يعنى لتلك الحقيقة «بل تشخصها بنفس ذاتها البسيطة» يعنى ان تكثرها عين وحدتها وقوله «وان التفاوت بالذات بين آحادها وهوياتها ليس الا بالاشد والاضعف» وقوله «ان التأثير في الحقيقة ليس الا بتطوّر الجاعل في اطواره و منازل افعاله» يعنى ان هذه الكثرة ليست لاختلاف في الحقيقة وانما تلك الكثرة منشأها تطوّر الوحدة في افعاله مثل كون زيد قائما وقاعداً و نائماً و ذاهباً و جائياً فان هذه الكثرة من زيد الواحد قائما حصّلت من تطوّرهِ في افعاله و افعاله عند المصنّف ذاتيات له ولو كانت عوارض لكان التّكثر انما حصل منها فيكون متعدّداً وهو ينافى البساطة و

لهذا قال «والاختلاف بالامور العارضة انما يتحقق فى الجسمانيات» وكل هذه صريحة فى القول بالسِّنْخِ فمن قال بان هؤلاء لا يقولون الا بقول ائمتهم عليهم السلام فنقول له هذا قول الله تعالى حين قال وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً ولقد علمت الجنة انهم لمحضرون ام قول رسول الله صلى الله عليه واله ام قول امير المؤمنين عليه السلام ام قول احد اولاده المعصومين عليهم السلام ام تقولون على الله ما لاتعلمون فما الداعى لتصحيح كلامهم ها انتم هؤلاء جادلتهم عنهم فى الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيمة ام من يكون عليهم وكيلاً، ثم اتانا نقول للمصنف اذا كان بناؤك على تلك الوحدة من جهة توجيهك ما ينافى دعواك مما هو موجود وجدانى بان التشخص والتكثر انما هو تطور ذاتى وفى الحقيقة ليس الاشياء واحد فالاختلاف المتحقق فى الجسمانيات ان كان من التطورات كانت التطورات بالامور العارضة وكانت منافية للوحدة لكون منشأها الامور العارضة ولهذا اعتذر عن اختلافها والافقد حصل فى الكائنات ما ليس بالسِّنْخ بل بالمباينة والاشياء لا تختلف فى هذه النسبة فاما ان تكون كلها بالسِّنْخ واما بالمباينة والتبعيض غير جائز وحصوله بالعوارض الغير الذاتية باطل لان الطارئ لا يغير الذاتى الا ان يكون الذاتى قابلاً للتغير وانما علق على العوارض لكونها متممة اما للدواعى او التمكينات او التمكينات او القبول فهى لاتغير الذاتى نعم قد تكون علامات لتغيره الذاتى وهو مقتضى للمباينة على ان هذه التطورات التى حصل عنها الكثرة هل هى عرضية ام ذاتية فان كانت عرضية تحقق الاختلاف فى الجسمانيات وغيرها وان كانت ذاتية فاين محل الوحدة التى لا كثرة فيها فان كان محلها الاعتبار لم تتحقق الوحدة اصلاً وان كان محلها نفس الامر او الواقع فاين محل مقتضى الكثرة فان قيل هى الاطوار والمنازل تختلف البسيط فى ذاته وتكثرت حيثياته وكلما هو كذلك فهو حادث ومعنى فرض الاعتبار ان هذه الحقيقة هى واحدة بعين ما هى به كثرة فى الواقع ام بغيره فان كان بعينه فى الواقع جاء المحال وان كان بغيره فما به الوحدة غير ما به الكثرة وهذا هو التعدد الحقيقى فالبسيط الحقيقى هو الذى لا يجرى عليه

اختلاف الاعتبار والحشية لا خارجا ولا ذهنا ولا يجري عليه الفرض في حالٍ من احواله وما سوى هذا هو المركب فهو مربوب مصنوع .

وقوله «والمجعول كأنه رشح و فيض من جاعله» يشير الى قوله عليه السلام لكميل : انما يرشح عليك ما يطفح منى ، والرشح اذا اطلق يراد منه ما خرج عن الحقيقة كالعرق والفيض اعم منه ومن الداخل فان اريد به التعبير و التمثيل فقد مضى الكلام فيه وان اريد الداخل والفيض والرشح دليل التعدد و الكثرة والاختلاف ولا يدلان على نوع شىء من الوحدة مع أنه اذا ادعى احد معهما الوحدة غورض باختلاف الحالين الدال على التعدد والتركيب فانه ان كان في حالٍ واحداً وفي حالٍ متعدد أثبت الاختلاف وان كان لم يزل لذاته كذلك ففيه تركيبان تركيب التعدد و تركيب التعدد (ظ) والوحدة فالحكم لله العلى الكبير .

قال : «المشعر الثانى - فى مبدأ الموجودات وصفاته واثاره وهو المشار اليه بالايان بالله و كلماته و آياته و كتبه و رسله و فيه مناهج :

المنهج الاول - فى وجوده تعالى و وحدته و فيه مشاعر :

المشعر الاول - فى اثبات الواجب جل ذكره و فى ان سلسلة

الموجودات المجعولة يجب ان تنتهى الى واجب الوجود .

برهان مَشْرَقِي - وهو اننا نقول الموجود اما حقيقة الوجود او غيرها و

نعنى بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شىء غير صرف الوجود من حدٍ او نهاية او نقصٍ او عمومٍ او خصوصٍ وهو الوجود فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شىء من الاشياء موجوداً و اللازم بديهى البطلان فكذا الملزوم اما بيان الملازمة فلان ما عدا حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات او وجود مشوب بعدم او نقصٍ و كل ماهية غير الوجود فهى بالوجود موجودة لا بنفسها كيف و لو أخذت بنفسها مطلقة او مجردة عن الوجود لم تكن بنفسها نفسها فضلاً عن ان تكون موجودة لان ثبوت شىء لشىء فرع على ثبوته فى نفسه فهى بالوجود موجودة .»

اقول : قوله « في مبدأ الموجودات » يريد به الواجب الحق عز وجل و ظاهر هذا الكلام ان ذاته المقدسة هي مبدأ الموجودات إما على معنى انها كانت حقا يثقها (حقائقها ظ) كامنّة في ذاته بنحو اشرف او أنّها صور علمية في علمه الذي هو ذاته او صور معلقة بعلمه كتعلق الظلّ بالشاخص او انها من سنخ ذاته لان الوجود حقيقة واحدة صافيتها ومحضها هو الواجب و مشوّبها بالماهيات هو حقائق الممكنات اذ هي تنزلاته في مراتبه و منازلها فتخصيصها بشؤونها الذاتية لا بماهياتها وهذا الاخير على الظاهر هو مذهب المصنف و انما ذكرنا احتمالات اخرى في عبارته لان القائلين بهذه الاحتمالات يعبرون بمثل هذه العبارة و امثال هذه الاقوال مثلها في البطلان كما يدل عليه الدليل العقلي و النقلى لاستلزامها الكثرة و التركيب و منافاتها للوحدة الحقيقية و اما عندنا فاذا قلنا بانه تعالى مبدأ الموجودات فهو على المجاز بمعنى ان فعله مبدأ انشاء الموجودات و تكويناتها و فعله مبدؤه نفسه فليس الحق تعالى في الحقيقة مبدأً لشيء اذ هو لا يبدأ من شيء و لا يبدأ منه شيء و انما احدث فعله بنفسه اى بنفس الفعل لا من شيء غير الفعل و الفعل مبدأ لتكوين الاشياء لا للاشياء انفسها اذ الاشياء انفسها لم تكون من الفعل كما مثّلنا سابقا بالكتابة فان حركة يد الكاتب ليس مبدأ لنفس الكتابة و انما هي مبدأ لتكوينها و احداثها فليست الكتابة مكوّنة من حركة يد الكاتب و انما هي مركبة من المداد و هيئاتها كذلك الاشياء الممكنات لم تكن مركبة من الفعل الذي معناه في المشاهد أنّه الحركة الایجادیّة و المعلوم ضرورة ان المفعول لم يتكون من الفعل و إنّما يتكوّن به نعم بالفعل يتكوّن من مادته و صورته اللتين احداثهما الفاعل بالفعل لا من شيء فان قلت ان الايات الافاقية تشهد بان المفعول مركب من الفعل اذ لا يعنى بالمفعول هنا الا ما هو المفعول المطلق عند اهل النحو مثل قولك ضربت ضرباً قلت هذا مُسَلَّم بان المراد من المفعول هنا هو ما يكون كالمفعول المطلق عند النحاة و هو الذى عندنا لا المفعول به الذى يقع عليه فعل الفاعل كما هو المفعول عندهم و انما نريد بالمفعول الصادر عن فعل الله هو ما لا يكون له ذكر قبل الفعل بوجه ما

فبالفعل اخترعت مادته و صورته و ايته كما ذكرت من الايات الافاقية فى مثل قولك ضَرَبَ ضربا و لكن الله سبحانه يقول و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون فانت تتعقل الآية فانها تدلّك على ما قلنا و اجمل تفصيل البيان فان الكتابة انما يصدق عليها اسمها اذا كانت حروفا مؤلفة كما ترى لا حال كونها مدادا فان المداد لا يصدق عليه اسم الكتابة من وجه فاذا انما تتحقق بالصورة و الصورة هيئة الفعل يعنى حركة يد الكاتب و بدونها لا تتحقق بوجه ما و كذلك اللفظ لا يصدق عليه اسم الهواء بحال من الاحوال حتى تتميز حصصه بهيئات فعله باللهة و الاسنان و اللسان و اصل الهواء فتأخذه كما تأخذ المداد بالقلم و تصوّره بهيئات حركة آلات المتكلم كما تصوّر المداد بهيئات حركة يد الكاتب و كذلك مثال ضرب بفتح الراء فان حقيقة معناه الحركة المستندة الى فاعلها المتعلقة باثرها و هذا الاثر الصادر عنها هو معنى ضَرَبَ بسكون الراء و اما لفظه اى لفظ ضرب مفتوح الراء فانه اصل لفظ ضَرَبَ بسكون الراء و هذا فرعه فالضاد فى المصدر سلخت من ضاد الفعل سلخ انفصال كما سلخت الصورة التى فى المرأة من صورة المقابل سلخ انفصال و الراء فى المصدر سلخت من الراء فى الفعل و الباء فى المصدر سلخت من باء الفعل و كلها سلخ انفصال و معنى سلخ الصورة فى المرأة سلخ انفصال من المقابل انها انتزعت منه نزعا منفصلا عنه فهى قائمة بصورة المقابل قيام صدور و لو كانت سلخ اتصال لكانت قائمة به قيام عروض و لو كانت قائمة به قيام عروض لما اختلفت فى المرأة لكن اللازم باطل لانها تكون بلون المرأة و تعوجّ باعوجاجها و تصغر بصغرها و تطول و تعرض كالمرأة و كذا فى اضداد هذه الصفات و لو كانت متصلة بالشاخص لما اختلفت باختلاف قابلها فكذا حروف المصدر فانها صفات منتزعة من صفات حروف الفعل المنفصلة فيختلف معنى المصدر فى الشدة و الضعف و القلة و الكثرة و الهيئة باختلاف قابليته بنوع المشكك بالنسبة الى تحقّقه فى نفسه و يظهر اختلافه فى وصفه (وضعه . خ ل) لانه كاشف له لا لفعله مثل قولك ضربا شديداً و ضعيفا و كثيرا و قليلا و لا يختلف فى الحركة من



حيث هي و بالجملة فمادة المصدر صفة مادة الفعل انتزعت منه انتزعتها قابليته كما ان هيئة الحروف في الكتابة صفة هيئة حركة اليد انتزعتها قابلية الحروف و هي بمشخصاته (بمشخصاتها. خ ل) و منها مثلاً القرطاس كما ان منها في المصدر محلّ التأثير فافهم الاشارة و كذلك الحروف اللفظية فانها بالنسبة الى مادتها المطلقة هواء كلها فيه سواء فاذا تحصّص بالحاء المهملة باللات التكلم تخصّص بالحاء المعجمة بقوابله و مشخصاته فالفعل لم يكن له اصل في الفاعل و لا ذكر قبل تكوّنه بنفسه فخلقه تعالى بنفسه و اقامه بنفسه و جعل مادته و صورته نفسه بلا تعدد و في كل شيء من ذلك فالله سبحانه تقدس في عزه عن شيء من فعله لانه تعالى هو الازل و الفعل في الامكان الراجح و لم ينزل شيء من الازل الى الامكان و لم يصعد شيء من الامكان الى الازل بوجه و المفعولات هي من فعله بالتكوين و الانشاء و لم تكن مركبة من شيء من الفعل و انما بالفعل اخترع سبحانه مادةً من هيئة فعله و ابتدع من تلك المادة هيئتها و اقام اول صادرٍ من تلك المادة المخترعة من هيئة فعله و من تلك الصورة المبتدعة من هذه المادة فاذا قلنا انه سبحانه مبدأ الموجودات فنريد به هذا المعنى و لا نريد تلك الاحتمالات الباطلة الممتنعة الوقوع التي لا تسمن و لا تغنى من جوع .

و قوله «صفاته و اثاره و هو المشار اليه بالايمان بالله» الخ، اى في بيان صفاته و اثاره يعنى المخلوقات من العلوم و المعلومات مما هو ممكن مما كان او يكون او لا يكون و معرفة ذلك و الاستقامة عليه و الاعتقاد له عن الادلة القطعية مطلقا سواء كانت عيانية ام اخبارية تفصيلية ام اجمالية هو الايمان بالله الخ، هذا بقول مطلق و ان كان يعنى الاخصّ لكننا نقول ان القول الحق مطلقا هو الايمان بالله الخ .

و قوله «المنهج الاول - في وجوده تعالى و وحدته» الخ، يعنى بيان انه موجود و انه واحد و هو يريد في بيان وجوده بالوصف الذى يمكن للممكن أن يصفه به .

وقوله «المشعر الاول - فى اثبات الواجب جل ذكره» اى فى بيان اثباته بالدليل فى الاوهام وفى بيان ذلك الدليل وهو ان سلسلة الموجودات المجعولة يجب فى العقل اذا كانت موجودة محدثة ان تنتهى الى محدث لا يصح ان يكون احده غير ه .

وقوله «برهان مشرقى» اى بدا من مطلع الوجود او ان انه سبحانه اشرقه على قلبه فيكون حقاً لانه الهام عنه تعالى او اشارة الى قوله (ع): نور اشرق من صبح الازل الخ ، او اشارة الى عليته ليكون لمياً لا ائياً او الى انه كاشف للحجاب من قوله تعالى لم نجعل لهم من دونها ستراً او انه على طريقة اهل الاشراق والله اعلم .

ثم انه اخذ فى ذكر الاستدلال على ما ذكره من هذه المقدمات شيئاً فشيئاً ويريد بالبرهان المعنى الاصطلاحي لزعمه ان كل مقدمات ادلته ضروريات قطعية وقد بينا مراراً ان الادلة المنطقية تفيد المدعى بشرط ان لا يخالف القضايا الحملات مثلاً فى احكامها ما هو الواقع لا ما هو فى نفس الامر لان تلك القواعد انما تعصم الفكر عن الخطأ اذا كانت حاكية عن الواقع لا اذا كانت حاكية عن نفس الامر وما يحكم به او تصححه العبارة او نظم المقدمات او حسن الترتيب او نقل الحكم الى المحكوم عليه بالوسائط كالتقياسات المركبة فيكون فى بعضها نقل بالمعنى وبعض بالمفهوم وبعض بالمدلول وبعض بالمصداق وبعض بالعموم وبعض بالاطلاق وبعض بالخصوص وبعض بالتقييد فيكون الوسط المتكرر فيها فى بعضها تكرره من عموم وبعضها من اطلاق ويكون بعضها من مفهوم ومن معنى وهكذا فانه يلزم منها الفساد الاعظم فى صورة الصلاح مثل ما ذكره المعلم الاول واتباعه فى بيان علم الواجب تعالى بذاته وبغيره قالوا: ان كل مجرد قائم بذاته فيجب ان يكون عاقلاً لذاته وبغيره والواجب لذاته مجرد عن المادة فيجب ان يكون عاقلاً لذاته وبغيره اما كونه عاقلاً لغيره فلانه يمكن ان يعقل سائر المعقولات و كل ما يمكن ان يعقل سائر المعقولات يمكن ان تقارنه صور المعقولات و كل ما كان كذلك فامكان

مقارنته سائر المعقولات له لازم له والالزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع و هو محال فاذا كان كل مجرد يمكن ان يقارنه صور المعقولات و كل ما امكن للمجرد كان واجب الثبوت له و الا لكان موقوفا على استعداد المادة فلا يكون المجرد عن المادة مجرداً عن المادة هذا خلف انتهى ، فقالوا ان كلّ مجرد قائم بذاته مع انهم قالوا ان العقل مجرد و هو غير قائم بذاته وقالوا يمكن أن تقارنه صور المعقولات و كل ما كان كذلك فامكان مقارنته سائر المعقولات له لازم له مع انهم قالوا ان حقيقة لا يمكن ان تتصور لذاته و هي منفصلة عن كل شيء فلا لازم له ليتوصل بمعرفته الى ادراك حقيقته وقالوا هو بسيط الحقيقة فلا يتصور فيه تعدد ولا تكثر بوجه ما و مع هذا قالوا ان صور المعلومات فى علمه الذى هو ذاته وقالوا انها فى ذاته حاصلة حصواً جمعياً وحدانياً لا يلزم منه كثرة ولا تعدد لانه الكل لا استهلاك الكثرة فى وحدته فهو تعالى كالالف اللينة فى الحروف والصوت فى الحروف او كالمداد فى الحروف النقشية او كالبحر فى الامواج او كالماء فى الثلج او كالشجرة فى الاغصان وقالوا فى التوحيد مشاهدة الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة فالنمط الاول فى مغالطات القياسات والثانى فى مغالطات التعبيرات لانه يذكر الكثرة والتعدد ويقول على وجه لا يلزم منه تكثر فى الذات ولا تعدد فيخالفون الواقع ويدعون نفس الامر .

وقوله «الموجود إما حقيقة الوجود او غيرها» اى شىء يعنى بغير حقيقة الوجود هل هو وجود ام غير وجود ثم انه قد بين ما عدا حقيقة الوجود بانه «إمّا ماهية من الماهيات او وجود مشوب» فيكون غير حقيقة الوجود منه وجود مشوب فهذا الوجود المشوب هو ذلك الخالص او منه او من حقيقة واحدة بمعنى ان ما خالص منها واجب و ما امتزج منها ممكن فهما حقيقة واحدة و وحدة هذه الحقيقة منشأها الواقع والحمل الذاتى الأوّلى او الحمل الصناعى الذى منشأؤه صدق الاسم اللفظى او المعنوى او مفهومه والمعروف من عبارات المصنّف انها واحدة بالحمل الذاتى الاولى الواقعى لا خصوص النفس

الامرى ولهذا قالوا ان المصنف قائل بالسَّخِيَّة فيتفرع على هذا ان الوجود الممكن فى نفسه غير مجعول و ائّما المجعول تعينه و ظهوره بعد البطون اذ الشىء لا يجعل نفسه و ائّما يجعل احواله و يفهم ممّا سبق من قوله فى تخصيص الوجود بالواجبية و تخصيصه بموضوعاته انّ جعله احواله ليس بواسطة امرٍ خارجى و انما هو بامور و شؤون ذاتيّة له و هو كما قاله صهره فى الكلمات المكنونة فى قوله و النقوش كثيرة و الذات واحدة فصَحّ انّه ما وجد شيئا الا ذاته و ليس الا ظهوره هـ، و لا يخفى عليك بطلان هذه المذاهب الفاسدة و الاعتقادات الكاسدة.

و قوله «و كل ماهيّة غير الوجود فهى بالوجود موجودة لا بنفسها» قد تقدم فيه الكلام و ممّا فيه ان هذا الوجود الذى به كانت الماهيّة اذا اريد به انه ذات حقيقية للشىء غير مادته و صورته لا يعقل الا ان يراد بقوله انّه حقيقة للشىء انه اصل تكوينه و مبدأ تحقّقه و مُفيد ايجاده لا انّه جزء ماهيته اذ لو اريد به جزء ماهيته لم يكن الا مادته او صورته او هُما فلا بد ان يكون امّا هما او احدهما او الخارج عن الشىء و الخارج عن الشىء امّا مبدأ تكوينه و علّة ايجاده او عرضه الخاص او العامّ هذا عليهم و فيما يلزمهم و امّا نحن فليس عندنا ان وجود زيد هو ربّه و معبوده و لا فعل جاعله و لا شىء من لوازم وجوده او ماهيته و ائّما وجوده هو مادته و صورته كما تقدّم.

و قوله «و لو اخذت بنفسها مطلقة او مجردة عن الوجود» الخ، قد تقدم الكلام فيه من انّ الشىء لا يؤخذ مُجَرِّداً عن الوجود فى حالٍ من الاحوال و ائّما يُؤخذ اذا وُجد بوجود الرتبة التى أُخِذ فيها لا مناصّ عن هذا قطّ و كلّ ما ينافى هذا الكلام فهو زخرف القول غروراً و مفاد كلامهم هذا و مثله ان الماهية لا تحقق لها فى حالٍ من الاحوال الا بالوجود فيكون مغايراً لها و لا شك فى كونه مغايراً لها و ان الشىء موضوع لهما عندنا فهو باعتبار كونه اثرّاً لفعل البارئ عز و جل وجود و باعتبار كونه هو هو ماهية هذا على المعنى الثانى كما تقدم و على المعنى الاول مادة الشىء وجوده و ماهيته صورته كما تقدم و الحاصل من

برهانه على وجود الواجب تعالى البرهاني الاتي لانه استدلل على وجوده بوجود مخلوقاته ودعوى انه برهان لمتى صناعية فانه في الحقيقة استدلال بالمعلول على العلة فهو اتى الا ان الاستدلال بالمتى اشرف فعدلوا الترتيب و التركيب ليكون بزعمهم لمتى اي الاستدلال بالعلة على المعلول فقالوا ان تحقق موجود في الخارج يدل على ان بعض افراد الموجود واجب فتحقق الموجود حالة أولى له و كون بعض افرادِه واجباً حالة ثانية معلولة للاولى لتوقف الثانية على الاولى فالمستدل بها هي الحالة الاولى التي هي العلة والمستدل عليها هي الحالة الثانية فحصل (فجعل . خ ل) الاستدلال بالحالة الاولى للموجود المطلق على الحالة الثانية اعني كون بعض افراد ذلك المطلق واجب الوجود وهو البرهان المتى اي الاستدلال بالعلة على المعلول والى معنى هذا اشار الشيخ في الاشارات وهذا لمتى في الطريقة الصناعية كما اشرنا اليه من ان اكثر امورهم يثبتونها بالحمل الصناعي سواء طابق الواقع ام خالفه مثل هذا فانه في الحقيقة اتى لانه استدلال بالمعلول على العلة الذي هو الواجب تعالى وهذا وامثاله استدلال بالاثار على المؤثر ولكن كما قال الشاعر:

فى زخرف القول تزيين لباطله

والحق قد يعتريه سوء تعبير

تقول هذا مجاج النحل تمدحه

وان ذممت فقل قئ الزناير

قدحاً ومدحاً وما جاوزت حدّهما

حُسنُ البيان يُرى الظلماء كالنور

و لو اردنا الاستدلال بالعلة على المعلول حقيقة امكن بشرط ركوب متون التأويلات والآفاين يخرجون عن الاتي انظر الى ما قال سيد الشهداء ابو عبد الله الحسين عليه السلام في ملحقات دعاء عرفات على ما نقله بعض الرواة في قوله

عليه السلام: الهى امرت بالرجوع الى الاثار فأرجعنى اليها بكسوة الانوار و هداية الاستبصار حتى ارجع اليك منها كما دخلت اليك منها مصون السر عن النظر اليها و مرفوع الهمة عن الاعتماد عليها اذك على كل شىء قدير، والاشارة الى ما اشرنا اليه من البرهان اللمى على وجه التأويل الذى لا يهتدون فى الوصول اليه الى سبيل .

فاعلم انه سبحانه لا يعلم من نحو ذاته لاحد غيره لان كل ما يدركه غيره فهو غيره انما تحد الادوات انفسها وتشير الالات الى نظائرها كما قال على عليه السلام و انما يعرفه كل احد من جهة ما تعرف له به و ما تعرف لمخلوق الا بما خلقه عليه من وصفه تعالى لعبده و ما تعرف لاحد بشىء يشابه شيئا من خلقه و الا لتعرف بذلك الشىء سبحانه و تعالى فكان ما تعرف به لكل احد من خلقه هو آيته و دليله فى نفس عبده و هى نفس عبده و هو عنوان لمعرفة خلقه ليعرفه عبده به و هو شىء ليس كمثله شىء من الخلق و هو ما تعبد به عبده المكلف ليعرفه به و يعبدُه سبحانه و تعالى بالتوجه الى جهته لانه وجه الله سبحانه الى عبده المشار اليه بقوله كل شىء هالك الا وجهه .

و انما قلنا ان الله سبحانه تعبد عبده بمعرفة تلك الاية التى هى نفسه فى قول امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه و هى وجه الله اليه كالكعبة بالنسبة الى المصلّى لانه هو وصف الله سبحانه نفسه لعبده و دليله اليه و الدليل على معرفة هذه الاية التى هى النفس و الموصل الى معرفتها و المرشد اليها هو خالقها و منشيئها (منشئها ظ) و كاتبها بيد قدرته و منزلها بعلمه فهذا هو الدليل اللّمى الحقيقى فمن اراد الله سبحانه هدايته و رفع قدره و تشريفه بمعرفته عرفه نفسه و اعلم ان لى رسالة فى معرفة النفس لا يعرف احد نفسه بغير ذلك الا ان تكون معرفة قشرية او جهلاً بنفسه فمن ارادها طلبها،

مَن لَه فِى الْكُونِ حَظٌ لَمْ يَمِتْ حَتَّى يَنَالَه  
ثم ان قوله «الموجود اما حقيقة الوجود او غيرها» يعنى ان الموجود من

حيث هو مع قطع النظر عن الخصوصيات التى بها يحصل التمايز فى التعريف و يحصل بملاحظتها التقسيم ان كان ذلك الموجود حقيقة الوجود ثبت المطلوب لانا لانعنى بحقيقة الوجود الا صرف الوجود و هو الواجب الحق تعالى شأنه او غير تلك الحقيقة .

قال و نعنى بحقيقة الوجود الخالص الذى لا يشوبه شىء غير صرف الوجود اى غيره من حدٍّ فانَّ المحدود مركب اما من جنس و فصل او من خاصّة أو عرض عام او نهاية لان المنتهى او المنتهى اليه محصور بالنهاية منقطع الدوام فى جهة مما ينسب اليه او نقص لان النقص بداية ينتهى الى تمامه او عموم لتناوله للكثرة و التعدد و انبساطه على امثالٍ تقتضى توزيع جهاته او بعضها عليها فلا يكون احديًا مطلقا و خصوص يؤدّى الى التحديد و حصر بعض جهاته فى بعض المتعلقات دون بَعْضٍ و هو الوجود المقابل لِلْعَدَمِ و هو الوجود الذى يكون احق بهذا الاسم من سواه .

فشرع فى البرهان فقال «لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة» و هو الوجود الصّرف اعنى الواجب عز و جل «لم يكن شىء من الاشياء موجوداً» و هذا الدليل وان كان فى الظاهر انه استدلال بالانار على المؤثر لكنه من دليل الحكمة لان وجود ما لا يستغنى عن الغير لا فى كونه و لا فى بقائه طرفة عين دليل على وجود ذلك الغير و لما كان ذلك الغير الذى هو العلة فى الكون و البقاء مستحيل الادراك من غيره كان وجوده عند العارف عين وجود اثره فلا يخفى عن شىء باثاره و لا يجده شىء بذاته و هو قول امير المؤمنين عليه السّلم وجوده اثباته و دليله آياته ، و هذا استدلال ثابت صحيح الا انه بغير نمط استدلال المصنّف لانه صوّره بصورة القياس الاقترانى اذ لا يعرفون غيره و هذا الاستدلال و امثاله اذا تعلّق بمعرفة الحقائق الالهية ظهر فيه الخلل لانحطاط مداركه عن تلك الحقائق كما تقدّم و لذا كان قوله فى بيان الملازمة غير مرتبط فان قوله «فلانّ ما عدا حقيقة الوجود إمّا ماهيّة من الماهيّات او وجود مشوب بعدم او بنقصٍ» و هذا حصر على اصطلاحهم صحيح لان الاشياء إمّا وجود بحث

او وجود مشوب او ماهية ويعنى بالمشوب به هو الماهية اذ لا شىء غير الوجود و الماهية فصارت الملازمة ثابتة بالنسبة الى الماهية و اما بالنسبة الى الوجود المشوب فلا لانه لو لم يوجد الوجود الخالص لما لزم عدم الوجود المشوب اذ الوجود المشوب لم يكن بغيره و ان كان ما شابه اعنى الماهية لم يوجد بنفسه بخلاف الوجود فانه ليس مجعولا لغيره و لا بغيره لاسيما على قول المصنّف و قوله فيما تقدم و يأتى انه مجعول لا يريد به انه كونه الجاعل بعد ان لم يكن فى نفسه شيئا اصلاً و انما يريد بجعله تنزله فى مراتبه و شوبه بما يعرض له من عوارض مراتبه لاتحاده بجاعله بعد رفع تلك العوارض لانه حقيقة واحدة بسيطة كاتحاد اجزاء السرير بعد رفع صورته بالخشب المطلق و كذا حكم الوجود لانه حقيقة واحدة منه صافٍ و منه مشوب فيعود الكلام على قوله لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شىء من الماهيات موجوداً فلا يلزم من عدمها عدم مطلق الموجود (الوجود خل) و انما يلزم عدم الماهية منفردة او مشوبة بوجود فعلى قوله باستقلال الوجود الحادث يبطل استدلاله و على قولنا بعدم استقلال الوجود الحادث بمعنى انه لا يتقوم الا بالماهية يمكن تصحيح استدلاله .

و قوله « كيف و لو اخذت بنفسها مطلقة او مجردة عن الوجود لم تكن بنفسها نفسها » هذا موافق لاعتقادنا و مخالف لاعتقاده خصوصاً فى هذا الكتاب فانه يزعم انها فى الذهن معروضة للوجود و لا تكون معروضة له الا حال كونها مجردة عنه و هى هى نعم عندنا كما يقول هنا لانه فى الذهن غير مجردة عن الوجود الذهنى لان ما فى الذهن منها ظلّ متزع من الخارج المتقوم بالوجود و فى الذهن كذلك بنسبة الوجود الظلى الى وجود ذى الظل لان ثبوت شىء لشىء فرع على ثبوته فى نفسه و جريان القاعدة الفرعية على ما نقول اولى من جريانها على ما يقول .

و قوله « فهى بالوجود موجودة » متفرع على قوله و اما على قولنا فقد تقدّم الوجهان فيه الا ان مرادنا بالوجود و بالماهية غير ما يريد فراجع .



قال : «وذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصية اخرى و كل خصوصية غير الوجود فهي عدم او عدمى و كل مركب مؤخر عن بسيطه مفتقر اليه والعدم لا مدخل له فى موجودية الشيء و تحصّله وان دخل فى حده ومعناه وثبوت اى مفهوم كان لشيء وحمله عليه سواء كان ماهية او صفة اخرى ثبوتية او سلبية فهو فرع على وجوده والكلام عايند (عائد ظ) الى ذلك الوجود ايضا فيتسلسل او يدور او ينتهى الى وجود بحث لا يشوبه شيء فظهر ان اصل كل موجودية كل شيء موجود هو محض حقيقة الوجود الذى لا يشوبه شيء غير الوجود» .

اقول : قوله «وذلك الوجود ان كان غير حقيقة الوجود» يعنى ان كان غير الله سبحانه فيه ان تسمية الله تعالى بحقيقة الوجود ائما اطلقه عليه لزمه ان الوجود فى ذاته منه حقيقة ومنه مشوب اى مركب مما يذكره وهذا لا يصح الا على شيئين تجمعهما حقيقة واحدة اما من حيث الاسم الحقيقى كالمعنى المصدرى والتسبى والرابطى والبسيط المعبر عنه بهست فى الفارسية او من حيث المعنى الحقيقى بان يكون ذاتاً واحدة تنجز الى الحقيقى والمركب من الحقيقى وشيء آخر وكلا المعنيين باطل اما الاول فلكونه متقوماً بغيره واما الثانى فلكونه منقسماً الى غيره .

ولكن على تقدير قبول ذلك منه معنى قوله ان الوجود ان كان حقيقة الوجود فهو الوجود الحق تعالى وان كان غير حقيقة الوجود بل فرعه او تنزله او غير ذلك مما يكبر فى صدورهم ففى ذلك الوجود الذى هو غير حقيقته تركيب منه اى من الحقيقى كما هو رأى مميت الدين فى الحتوفات فانه يرى ان الحق الذى لا خلق فيه والخلق الذى لا حق فيه اجتماعاً فعصر منهما الانسان فهو الحق وهو الخلق وكذلك آراء اتباعه كالمصنف وصهره وان قوله «من الوجود» اى المطلق يعنى فيه تركيب من الوجود المطلق «بما هو وجود» يعنى ان جزءه حصّة من الوجود المطلق الغير المقيد بتخصيص الوجود بنفسه و بتخصيصه بمراتبه و منازل بهشؤونه الذاتية بل من حيث هو هو و حصّة من خصوصية اخرى غير

الوجود كتخصيصه بالماهية او بامر اعتبارى والاول هو العدم والثانى هو العدمى وقد تقدم انه فى غير التخصيص الواجبى يتخصّص فى مراتبه و منازل به بشؤونه الذاتية وقد يكون بها وبالماهية ولا ريب انه اذا تخصّص بشؤونه الذاتية سواء جعلت هى العدمى المذكور لانها فى علمه الذى هو ذاته ليست عند انفسها شيئاً وان وحدته طوت تلك الكثرات ام العدم اذ لا تحقق لها من ذاتها ام على التقسيم الاولى فانه هو التخصيص بذاته اى التخصيص الواجبى لان هذه الشؤون الذاتية ان كان لها اعتبار ما تكثر مع وحدته والآ فقد قال العدم لا مدخل له فى موجودية الشىء فلا تتحقّق رتبة او منزل متخصّص مغاير لغيره بسبب شؤون لا حظّ لها من الوجود باعتبار اذ ليست شيئاً فلا يترتب عليها شىء فقد دار تحقق الغير وعدمه على وجود الشؤون فى نفسها وعدمها على ان هذه الشؤون الذاتية التى هى علّة التكثر اذا تحققت فى انفسها امتنعت الوحدة على الوجود الواجبى فى كلّ حال اذ ليس فاقداً للشؤون فى حال من الاحوال والآ لم تكن ذاتية هف.

وقوله «وان دخل فى حدّه ومعناه» ليس بصحيح لانّ العدم لا يدخل فى حدّ الشىء ومعناه الا اذا كان له معنى خارجى وان كان كذلك كان له مدخل فى موجوديته او موجودية لازمه او منافية والآى وان لم يكن له معنى خارجى لم يكن له معنى ذهنى لما قرّرنا من انّ ما فى الذهن فرع على ما فى الخارج ولو جرينا على مذاقهم من امكان كون الوجود فى الذهن منفرداً عن الخارج كان له مدخل فى موجوديته او موجودية لازمه او منافية ومن هذا ما استدل به المصنف كما يأتى فى ذكر الاستدلال على كون بسيط الحقيقة كلّ الاشياء من انه اذا أخذ معنى النفى والسلب فى مفهوم الشىء كان مركباً فى حقيقته من معنى الثبوت ومن معنى السلب فلا يكون بسيط الحقيقة ولو كان العدم لا مدخل له فى موجودية الشىء لما تركبت حقيقة جيم من معنى جيم ومن معنى ليس ب على ما قرّره هناك فيما يأتى.

وقوله «و ثبوت اى مفهوم كان لشىء وحمله عليه سواء كان ماهية او

صفة اخرى ثبوتية او سلبية فهو فرع على وجوده» يرد عليه انه قد قرّر سابقاً أنّ  
الوجود متحد بالماهية في الخارج و عارض لها في الذهن فيلزم أنّ عروض  
الوجود لها فرع على وجودها فيتسلسل او يدور و أيضاً قد ثبت فيما اشرنا اليه  
مما دلّ عليه النقل و كلام الحكماء و العقل شاهد لهما من أنّ كلّ محدث  
لا يكون الا مركباً من جهتين جهة من ربّه و هو المسمّى في الاصطلاح بالوجود و  
جهة من نفسه و هو المسمّى ايضاً بالماهية فأول المحدثات جزءاه قد ثبتا له و  
لم يكن موجوداً قبل ثبوتيهما له و بالعكس و كذا القابلية و المقبولية ثابت كلّ  
منهما لما يحمل عليه من دون أنّ يكون المحمول عليه موجوداً قبل المحمول بل  
كل موجودين احدهما شرط للآخر اما في جهة كالأبوة و البنوة او في جهتين  
كالوجود و الماهية و كالكسر و الانكسار فان الوجود و الكسر شرط للماهية و  
الانكسار في التحقق و هما شرط للوجود و الكسر في الظهور فان شيئاً منها  
لا يسبق الاخر في الوجود الذي هو الكون في الاعدان و الحصول و مثل هذا قوله  
و كل مركب مؤخر عن بسيطه مفتقر اليه مع أنّ في هذا زيادة على ذلك بتصريح  
انّ الحادث مركب من وجود قديم و من ماهية محدثة و هذا على القول بالسنخ  
كما هو مذهب المشهور من الصوفية نعم اذا فُسّر الوجود بالمعنى الحقيقي  
الذي يريد المصنف فعلى قول المصنف من تحققه بدون شرط أو من بساطته  
المطلقة او أنّ حقيقته الوجوب (حقيقة الوجود . خ) يتم له بعض كلامه مثل  
الوجود و على قولنا لا يتم له شيء من ذلك فيما هو من الحادثات إلا في الاصول  
المطلقة بالنسبة الى المقيدة كالمادة المطلقة بالنسبة الى الخاصة فظهر لمن فهم  
ان استدلاله بهذا الترتيب و هذا المعنى ليس بشيء و انما الميزان في الاستدلال  
هو الاحتياج اللازم للمحدث المستلزم للاستناد الى الغنى المطلق الذي لا يحتاج  
الى شيء و الاستدلال بلزوم التسلسل او الدور كما فعله العلماء على غير هذا  
النمط اصح من هذا فافهم .

و قوله «فظهر أنّ اصل كل موجودة كلّ شيء موجود هو محض حقيقة  
الوجود» هذا الكلام على قول المصنف القائل بالسنخ كما هو المشهور من قول

الصوفية مطابق لمذهبه لأنّ ظاهر معنى هذا الكلام وهو ان اصل كل موجودية كل موجودٍ انّ موجودية كلّ موجود فرع على موجوديته تعالى و الفرع مشتق من اصله باحد الاشتقاق اللغويّة و الاصطلاحية كاخذ مادة الفرع من الاصل اما بالاقتطاع كاخذ بعض من كلّ او التوليد كالثمرة من الشجرة او كالضرب المصدر من ضرب الفعل او الاستنباط كالحكم من الدليل او الطريقة كالشريعة من الشارع و امثال ذلك و المستفاد من مذهب المصنف و استدلالاته هو ان المراد بهذا الاصل هو الاول اى الاقتطاع و ظاهر رأى صهره فى الكلمات المكونة هو الثانى اى التوليد و ظاهر كلام بعض الحكماء هو الثالث و ظاهر بعضهم الرابع و هنا اراء كثيرة كلّها فاسدة ليس لها فى الحق نصيب و اعلم انى أنّما اتّبع ما فى كلام المصنّف طلباً لتنبيه المؤمنين بمذهب ائمتهم عليهم السّلم لان كثيرا منهم ما لوا مع هؤلاء ظناً منهم ان هذا الذى عليه هؤلاء هو مذهب اهل البيت عليهم السّلم فقبلوا منهم و سلّموا لهم و اتّبعوا ادلّتهم من غير نظرٍ قاطع و انما اتّبعوهم لتخيّل مثل هؤلاء على رتبةٍ لا تنالها العقول و لا تحوم حولها الاوهام فاحسنوا الظنّ فى معرفتهم و شدّة اّطلاعهم و عظيم شهرتهم فكبروا فى اعينهم و ظنّوا ان اقوالهم فى انفسها حجة لا يحتاج الى النظر فيها و هم يحسبون انهم يحسنون صنعا فذكرت اكثر ما فى كلامهم على جهة التنبيه لتقوم الحجة بعد العيان و البيان على الفطن النبيه و لم اقصد تنقيصهم و عيبهم و الله سبحانه على ما نقول و كيل فانى و لله الحمد و المنة علىّ اعلم ان الله سبحانه يسأل عباده عما يسرون و ما يعلنون و هو عليم بذات الصدور .

قال : « الثانى - فى ان واجب الوجود غير متناهى الشدّة و القوّة و ان ما سواه متناهٍ محدودٌ لما علمت ان الواجب تعالى محض حقيقة الوجود لا يشوبه شىء غير الوجود فهذه الحقيقة لا يعترىها حدّ و لا نهاية اذ لو كان له حد و نهاية كان له حد و تخصيص بغير طبيعة الوجود فيحتاج الى سببٍ يحدّده و يخصّصه فلم يكن محض حقيقة الوجود » .

اقول : قوله « الثانى » اى « المشعر الثانى فى ان واجب الوجود » الخ ، يريد به

انّ واجب الوجود هو حقيقة الوجود فيكون غير متناهي الشدّة والقوّة ثم علّل هذه الدعوى بقوله «لما علمت ان الواجب تعالى محض حقيقة الوجود لا يشوبه شيء غير الوجود» وهذا يدلّ على فرض صحة استدلاله انه يريد بالوجود ما يقابل العدم ليتفرع على هذا ان كلّ شيء هو عدم كالجهل او يؤول الى العدم كالانتهاء فانه اذا فرض له انتهاء كان فاقداً لما يفرض وراء ذلك فاذا لم يجز عليه فقدان شيء كان غير متناهي في الشدّة والقوّة ولا يكون هذا الا في محض الوجود اذ غيره مشوب بعدم او عدمي كما تقدم وهذا هو معنى الوجود البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست فيلزمه ان تكون ذات الواجب تعالى هو معنى هست وهذا صفة لشيء كما هو ظاهر ولا يجوز ان تكون ذات الله تعالى بهذا المعنى لان ذاته المقدسة لو كانت بهذا المعنى لكانت محمولة على ذات فوقها فتكون معلولة لها محتاجة اليها وان اريد غير ذلك وغير ما في معناه كالرابطي والمصدرى فما شرحه فان وقف على شرحه باى طور فريض فهو ممكن اذ لا سبيل الى شرح حقيقة الحق تعالى وان لم يقف على شرحه فكيف نصّ على عدم تناهيه في الشدّة والقوّة لكونه محض حقيقة الوجود لان تعليل عدم التناهي بشيء يجب ان يكون معلوماً مميّزاً محدوداً والا لكان مثل قولك زيد لا يتناهي لانه شيء والحال انك لا تعرف من الشيء معنى مشروحاً عندك لانّ التعليل جهة المعرفة والادراك ولا يتم الاستدلال الموجب لصحة المدعى الا بمعرفة حقيقة التعليل وهذا نور ظاهر لمن له بصر باطن .

وقوله «فهذه الحقيقة لا يعترها حد ولا نهاية» الى قوله «كان له حد و تخصيص بغير طبيعة الوجود» الكلام فيه كالذى قبله اذ بدون معرفة الذات التى هى حقيقة الوجود عنده لا يمكن وصفها بما ذكر واما غيره من الحكماء والعلماء فانهم استدّلوا على عدم تناهيه بلزوم الحصر والفناء والنقص والعجز و امثال ذلك مع التناهي وتلك توجب الحدوث المستلزم للدور والتسلسل او الانتهاء الى الواجب الغنى المطلق الذى لا غاية لذاته ولا نهاية لصفاته و استدلالهم احسن واسلم من استدلاله .

قال: «فاذن ثبت ان واجب الوجود لا نهاية له ولا نقص يعتريه ولا قوّة امكانية فيه ولا ماهيّة له ولا يشوبه عموم ولا خصوص فلا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل له ولا غاية له كما لا نهاية له بل هو صورة ذاته ومصوّر كل شىء لانه كمال ذاته وكمال كل شىء لانه ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا معرّف له ولا كاشف له الا هو ولا برهان عليه فيشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو و نشرح لك هذا».

اقول: قوله «فاذن ثبت ان واجب الوجود لا نهاية له ولا نقص يعتريه» نعم قد ثبت هذا الا انه بغير ما ذكره من دعوى كونه حقيقة الوجود لما ذكرنا بل بما ذكره العلماء مما قرّروه فى كتبهم وان كان الاكثر منها مدخولاً و اذا اردت محض الحق فزكّ عقلك بكتاب الله وسنة نبيّه صلّى الله عليه واله وانظر به فى الايات التى جعلها دليلاً على ذلك وهى اياته فى الافاق وفى الانفس كما قال تعالى سنبهم اياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الاية، ولولا خوف الاطالة لذكرت لك شيئاً مما ذكروه فى كتبهم ولكنه لا يعسر عليك وانا فى الغالب انما اذكر ما لم يذكره او ما يرد عليهم مما لم يشعروا به.

وقوله «ولا قوّة امكانية» لا يريد به بان فيه قوّة وجوبية اذ الوجوب ليس فيه شىء غيره وانما ذكر هذا البيان ما هو الواقع وذلك لان الواجب لو فرض فيه قوّة امكان (امكانية . خل) لكان محتملاً للاستكمال والكمال ومحتمل الكمال محتمل النقصان وهو الحادث لانّ كل ما يمكن له عز وجل فهو بالفعل على حدّ لا يحتمل الزيادة ولا النقصان اذ كل ما جاز عليه وجب له فليس فى الازل حالة منتظرة ولا حالات مختلفة وهذا ظاهر الا انهم مع قولهم بهذا قد يذكرون اشياء يفرضونها فيه او له يبنون عليها احكاماً والحق تقدّس تلك الحضرة تعالى شأنه عن كل ما ليس هو ذاته لا خارجاً ولا ذهنياً ولا فرضاً ولا احتمالاً واعتباراً او حيثية لان كل ذلك صفات الممكنات فالازل تعالى لا يصح فيه فرض الامكان والاحتمال بكل اعتبار وفرض.

وقوله «و لا ماهيّة له» صحيح على قصده لانه يريد انه عز وجل وجود بحث بدون ماهيّة وهذا صحيح الّا انه لا يقال ذلك فى صحيح التعبير اذ صحيح التعبير ان يقال أنّ وجوده عين ماهيته بكل فرض واعتبار لان يقال لا ماهيّة له لما تقرّر ان المراد بالوجود باعتبار مفهومه الذاتى أنّه شىء لغيره و الماهية شىء لنفسها و الوجوب اذا اطلق عليه الوجود يراد منه ما يعتبر من الماهية باعتبار هويّتها فهو الماهية و لذا قلنا سابقاً أنّ الماهية لا يجوز سلبها عنه تعالى و أنّما يقال كما فى اخبار ائمتنا عليهم السّلم يا من لا يعلم ما هو الّا هو و هو المراد من الماهية التى هى مناط الكبرياء و العظمة و ذلك ثابت لمن له هويّة لذاته و لهذا كان وجود الممكن لا يستحق لذاته الكبرياء و العظمة لانهما لله سبحانه اذ لا هويّة للممكن لذاته و المصنف يقول بان الممكن لا يستحق لذاته الكبرياء و العظمة مع انه يثبت له وجوداً من سنخ الوجود الحق تعالى فلولّا انه لا ماهية له ذاتية لاستحق الكبرياء و العظمة مع ثبوت الوجود الذى هو عنده من سنخ الوجود الحق سبحانه و ذلك لانه أنّما هو شىء بمشيّة الله سبحانه و مشيّة الله عز وجل انما هى شىء بالله سبحانه .

و قوله «و لا يشوبه عموم و لا خصوص» الخ ، اى انه ليس له طبيعة جنسية و لا نوعيّة فيدخل تحت شىء او يدخل تحته شىء و لا فصل له مقوم او مقسّم و الّا لكان مركباً او متجزّئاً و هذا على ما نذهب اليه صحيح لانه مطابق لاعتقادنا أنّما عند المصنف فيلزمه على اعتقاده ان الوجود المطلق الشامل للحق تعالى لانه عز وجل خالصة و محضة و حقيقته و الشامل للخلق ايضاً لان وجودات الخلق احد افراد المطلق الّا انها مشوبة بالعدم او العدمى فالاشياء مركبة من حصص من ذلك المطلق و من ماهيات و قابليات متغيرة بها تكثرت الاشياء سواء قيل انها شؤون ذاتية لتلك الوجودات فى رُتبها و منازلها ام مخصّصات اجنيّة منها اذ هى على الاول بشؤونها الذاتية تجنّست و تنوعت بفصولها فانه بهذا يلزمه دخول مطلق الوجود المطلق او خصوصه تحت العمومات و الخصوصات حتى ان هذه الطريقة صرّح بعضهم بان الوجود الممكن لا يجرى عليه العدم و أنّما الوجود

الممكن والعدم يختلفان على الماهية فاذا ارتبط بها العدم لحق وجودها بمبدئه القديم فيبطن فيما ظهر منه فلايجرى عليه العدم لانه ضده فاذا بنيت المعرفة على مثل هذه الكلمات السوءى بحيث يبطن الحادث فى القديم لانه منه بُدء و اليه يعود كيف يقال على مثل هذه انه لايشوبه عموم او خصوص .

وقوله «ولا صورة له» هذا حق ولايقال له صورة بهذه العبارة ليناولها الهندسة والحدود التى هى صفات الحوادث وقال بعضهم ان له صورة ليست كصور الاشياء وهى كينونته اى قيامه بذاته والمعنى صحيح واللفظ باطل وقال بعضهم صورته صورة العالم وقال اخرون خلق العالم على صورته واخرون خلق ادم على صورته وهى اكرم الصور وهى الصورة الانسانية حتى قال هؤلاء انه فى صورة شاب امرد ققط الشعر كما فى الحديث الذى رووه واللفظ كله باطل ، واما قول من قال ان صورته صورة العالم تعالى الله فقالوا لانه روح عقل الكل وعقل الكل روح العالم والظاهر صورة الباطن ومن قال خلق ادم على صورته فانه يقول انه تعالى مؤثر للعالم والعالم اثره والاثر يشبه صفة المؤثر وكذبوا جميعاً فانه تعالى خلو من خلقه و خلقه خلو منه كما قال عليه السلام والآ لكان حالاً او محلاً وكذا قول الاخرين فانه سبحانه ليس فاعلاً للعالم بذاته اذ ذاته ليست فاعلاً والآ لكانت صفة لموصوف وانما فعل العالم بفعله فالعالم اثر فعله ومعلوم ان الاثر يشابه صفة المؤثر كما ان الكتابة تشابه حركة يد الكاتب لا ذاته لان الكتابة اثر لحركة اليد ومن قال خلق ادم على صورته كما هو فى الحديث النبوى (ص) فان العلماء وجهوه بان الضمير فى صورته يعود الى ادم يعنى ان الله سبحانه خلقه على ما هو عليه وبعضهم وجهه بان معناه ان الله تعالى خلق آدم آية تدل عليه كما قال تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم ، و روى عن الصادق عليه السلام فى هذا الحديث ما معناه انهم حذفوا اول الحديث وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وآله سمع رجلا يقول لاخر قبحك الله وقبح كل من يشبه صورتك فقال صلى الله عليه وآله لا تقل هكذا فان الله خلق ادم على صورته اى على صورة هذا الرجل والحاصل ان الصورة لا يصح اطلاقها



على الله تعالى وان اريد منها معنى صحيح ويجوز ان يكون المصنّف اراد ان الله سبحانه لا صورة له لان الصورة تلزم المادة وهما علّة التركيب ويدل على هذا قوله «كما لا فاعل له» يعنى أنّه لو كان له صورة لكان معلولا معمولا.

و اشار المصنف بقوله «بل هو صورة ذاته» الى ان ذاته هي نفس صورته بلا تغاير بينهما بحالٍ والى انه مصور كل شيء فلا يجرى عليه ما هو اجراه لان ذاته كمال ذاته فليس ذاته شيئا غير ذاته لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا امكان فيها وما لا امكان فيه لا صورة له لان الصورة استكمال لذى الصورة فلا معرّف له اذ التعريف متوقّف على الفصل الذى هو الصورة كما ذكرنا سابقاً ولا كاشف له الا هو لانه لو كان له حد لتوقّف الكشف له على الجنس والفصل و يكون مركبا منهما والكل مسبوق باجزائه وامتناع ذلك عليه دليل على انه سبحانه اّما تعرّف لعباده بهم ويريد المصنف بقوله «ولا كاشف له الا هو» التلويح الى قول امير المؤمنين عليه السلام: يا مَنْ دلّ على ذاته بذاته.

وهذا المعنى هو المعروف عندهم كما هو ظاهره وعندنا هذا لا يصح و اّما يراد من قولنا لا كاشف له الا هو انه تعالى اّما يعرف به ولا يعرف به الا بما تعرف به لعباده و ماتعرّف لهم الا بهم بان نقّشهم كما تعرّف لهم به وذلك لانه لما اراد أنّ يعرفه عبده خلقه أنموذجاً فهو انيّاً بان صوّره بصورة معرفته ومعنى الانموذج معرّب نمونه اى مختصراً من صفة معالمة ومقاماته التى لا تعطيل لها فى كل مكان يعرفه بها مَنْ عرفه ومعنى الفّهوانى خطاب الله سبحانه لعبده فى سلوكه اليه بطريق المكافحة اى بطريق كشف الغطاء عنه وجذبه اليه ومُشافهته به فيكون هذا النقش الانموذجى هو حقيقة عبده من ربّه يعنى ان وجوده الذى هو نور الله سبحانه و اثره آية معرفته و صفة ظهوره به له وهى صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له كما قال امير المؤمنين عليه السلام فمعنى قوله عليه السّلم: يا مَنْ دلّ على ذاته بذاته، يراد منه وجوهاً (وجوه . خ) احدها ان المراد بالذات الدّالة هى النفس الملكوتية الالهية وهى نفوس محمد واله صلى الله عليه واله كما فى حديث الاعرابى عن امير المؤمنين عليه السلام فى

قوله اصلها العقل منه بدئت وعنه وعَت واليه دلّت و اشارت و عودها اليه اذا كملت و شابهته و منها بدئت الموجودات و اليها تعود بالكمال فهي ذات الله العليا و شجرة طوبى و سدرة المنتهى و جنّة المأوى مَنْ عرفها لم يَشَقْ وَمَنْ جهلها ضلّ سعيه و غوى الحديث .

و الذات المدلول عليها هي مقاماته كما في دعاء شهر رجب للحجة عليه السلام في قوله فجعلتهم مَعَادَنَ لكلماتك و ار كَانًا لتوحيدك و آياتك و علاماتك و مقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكانٍ يعرفُكَ بها مَنْ عرفك لا فرق بينك و بينها الا انهم عبادك و خلقك فتقها و رتقها بيدك بدؤها منك و عودها اليك اعضاء و اشهاد و مَنَاءٌ و اذواءٌ و حفظةٌ و رُؤَادٌ فبهم ملأت سماءك و ارضك حتى ظهر الا اله الا انت الدعاء .

فهذه العلامات و المقامات هي الذات المدلول عليها و المراد بها الوجه المسمى في اصطلاحهم بالعنوان و هو بمنزلة قائم بالنسبة الى زيد لانه اسم فاعل القيام لا اسم زيد لذاته فافهم ، و سمى سبحانه ذاتهم عليهم السلام ذاته و نسبها اليه تشريفاً لها كما سمى روحهم روحه في قوله تعالى و نفختُ فيه من روحي و سمّى نفسهم نفسه في قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السّلم تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما في نفسيك .

و ثانيها ان المراد انه تعالى لم يحتج في تعليم خلقه معرفته و ما يراد منهم الى شيء غيره تعالى .

و ثالثها ان المراد انه تعالى دل على ذاته اى على معرفة ذاته بذاته اى بوصف ذاته فلا يعرف بوصف غيره و انما يُعرَف بوصفه مثل ما روى عنهم عليهم السلام اعرفوا الله بالله و مثل ان الله تعالى اجلّ من أن يُعرَف بخلقه بل الخلق يُعرَفون به و القوم لا يريدون من قوله عليه السّلم : يا من دل على ذاته بذاته ، مثل هذه المعانى التي اردنا منه و انما يريدون انه تعالى دلّ بذاته البحت الخالص او المتّصفة بالصفات القديمة على ذاته البحت القديمة كذلك و هو عند ائمتنا عليهم السلام باطل .

وقوله «ولا برهان عليه» يعنى غير ذاته لانه دلّ على ذاته بذاته ونحن نقول انه تعالى لا يدرك من نحو ذاته لغير ذاته واتّما يعرف بما وصف به نفسه فلا برهان على ذاته الا بما دلّت اثار فعله على وجوده قيل والمراد به<sup>١</sup> البرهان اللّمى وهو ظاهر اذ لا علة له حتّى يستدلّ بها عليه انتهى، وهذا يريد ان البرهان المنفى هو اللّمى وهو الاستدلال بالعلة على المعلول فلمّا لم تكن له علة نفاه و فيه شيان :

احدهما ان المصنف قد ذكر البرهان عليه فان لم يكن لّمياً كان اثّياً وهو الاستدلال بالمعلول على العلة فيلزم ثبوت البرهان الاثى واللّمى اشرف من الاثى والمصنف ظاهر كلامه نفى مطلق البرهان لان البرهان يميّز الشيء و المميّز مدرّك محاط به فلا برهان له الا ذاته .

وثانيهما انهم اتّما استدّلوا عليه بالبرهان اللّمى ولا يريدون به ما اراد صاحب هذا القيل لانهم يريدون به ان فى الخارج موجوداً قطعاً وهذه القضية هى العلة وانّ بعض ذلك الموجود واجب الوجود وهذه هى المعلول لتوقّفها على الاولى فيستدلّون على ثبوت الواجب بثبوت الموجود المطلق فحالة الاطلاق علة لحالة التقييد والتخصيص وقد اشرنا سابقاً الى هذا وهذا المعنى غير معنى ما اراد صاحب القيل من البرهان اللّمى ولو ارادوا ما اراد كما استدّلوا باللّمى فى اثبات واجب الوجود حتى انهم يجعلون ذلك طريق العارفين و المحققين والاثنى طريق العوام والجهال .

وقوله «فشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته» قيل : لعلّ مراده بهذا الاشارة الى ظهوره بذاته بلا واسطة امرٍ وشهادته على وحدانيته اشارة الى كون ذاته المقدسة بحيث اذا لاحظها العقل لو امكن يحكم بامتناع ان يكون لها شريك فذاته تدلّ على الوحدة اذ صرف الشيء لا يمكن التعدّد فيه واليه اشار صاحب التلويحات بقوله صرف الوجود الذى لا اتم منه كلّما فرضته ثانياً فاذا

<sup>١</sup> اى الذى نفاه المصنف . منه (اعلى الله مقامه) .

نظرت فهو هو اذ لا مميّز في صرف الشئ فوجوب وجوده الذى هو ذاته يدلّ على وحدته انتهى ، فقول هذا القائل اشارة الى ظهوره بذاته مثل قول المصنف قبل هذا بان تخصيص الوجود الواجب بالواجبية نفس حقيقته المقدسة الى ان قال : واما تخصيصه بمراتبه و منازل له فى التقدم والتأخر والغنى والحاجة و الشدة والضعف فبما فيه من شؤونه الذاتية وحيثاته الغيبية (العينية . خل) بحسب حقيقته البسيطة ه .

وقد تقدم الكلام على قول المصنف والقول على هذا كذلك لأنّ ظاهره أنّ ظهوره بذاته وهذا باطل لانه اذا كان بذاته كَان لِدَاتِهِ حالتانِ وما كَان كذلك فهو حادثٌ لانه اذا ظهر بذاته بلا واسطة فان كان الظهور قديماً لزم عدم وجود البطون و كان محصوراً فى الظهور وان كان حادثاً اختلفت حالته و قوله : فذاته تدل على الوحدة إذ صرف الشئ لا يمكن التعدد فيه ، نقول عليه أنّ صرف الشئ لا مدخل له فى نوع هذا التوحيد لان المراد انه لا شئ غيره لانه لبساطته يكون كل شئ حتى لا يوجد غيره لانا لان ثبت فى الازل شيئاً اخر (غيره . خل) ليكون ببساطته مستهلكا فيه فقول صاحب التلويحات : كلّما فرضته ثانياً الخ ، ليس بشئ اذ الفرض من احكام الممكنات لا يصحّ استعماله فى الازل فتوهم التعدّد بالفرض والاتحاد امور ممكنة نعم هذه الامور التى يشير اليها تصلح فى بادى الرأى للعنوانات لا للذاتِ البحثِ و يأتى فى كلام المصنف بعد هذا .

قال : «... (الثالث . خل) فى توحيده لمّا كان الواجب منتهى سلسلة الحاجات والتعلقات وهو غاية كل شئ و تمام كل حقيقة فليس وجوده متوقفاً على شئ ولا متعلقاً بشئ كما مرّ فيكون بسيط الحقيقة من كل جهة فذاته واجب الوجود من جميع الجهات كما انه واجب الوجود بالذات و ليست فيه جهة امكانية ولا امتناعية و الا لزم التركيب المستدعى للامكان وهو ممتنع فيه تعالى» .

اقول : يريد الاستدلال على توحيده من دليل الحكمة يعنى ان صورة نظم

مقدماته من نمط دليل الحكمة وانما قلتُ فيما سبق انهم لا يعرفون الأدليل  
المجادلة بالتي هي احسن ليس لانهم لا يهتدون الى نمط نوعه لانه لازم للطباع  
(للطابع . خ ل) بل لانهم يرجعون الى قواعدهم مع عدم تحصيل أصولها عن  
اهلها ومجرد قبولها لا يؤدى الى الصواب بل لعله يؤدى الى الخطأ فاذا وجدوا  
قاعدة عن احدهم جعلوها معياراً حتى انه يترك ما يعرفه عقله لاجل القاعدة و  
يتكلفون صرف ما فهمته عقولهم على القاعدة وهذا مما ذكرنا فقال «لما كان  
الواجب تعالى منتهى سلسلة الحاجات والتعلقات» بمعنى ان كل ما ليس هو  
الواجب محتاج الى الواجب والواجب لا يكون ازيد من واحد لانه لو كان اثنين  
او ازيد فنقول اما ان يكونا محتاجين او مستغنيين او يحتاج احدهما الى الاخر فان  
كانا محتاجين كان الواجب غيرهما وان كان احدهما محتاجا الى الاخر كان  
المحتاج محدثاً ممكنأ وان كانا مستغنيين لزم كونهما محتاجين بيان الملازمة  
انك اذا فرضت غناهما تساوياً فكل واحد منهما ايما اكمل فى حقه كون الاخر  
محتاجاً اليه ام مستغنياً عنه ولا ريب ان كون احدهما محتاجاً الى الاخر اكمل  
فى حق الاخر من عدم الاحتياج اليه فاذا لم يحتج الاخر اليه كان فاقداً لكمال  
فيكون ناقصاً فقد بطل تساويهما فى الاحتياج والغنى وهو قول المصنف منتهى  
سلسلة الحاجات والتعلقات كلها.

وقوله «وهو غاية كل شىء و تمام كل حقيقة» حمله على المجاز اصح و  
لو حمل على الحقيقة بطل المعنى لان ذاته تعالى لا تكون غاية لشىء سواها الا  
على معنى قوله عليه السلام: كلهم صائرون الى حكمك وامورهم آئلة الى  
امرك، وكذلك كونه سبحانه تمام كل حقيقة ولذا قال تعالى انكاراً على من  
ادعى المناسبة بينه وبين خلقه وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً ولقد علمت الجنة  
انهم لمحضرون وقال الرضا عليه السلم كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره  
تحديداً لما سواه، لان الممكن لو انتهى الى شىء وجب ان يكون ذلك الشىء  
ممكناً لما بينهما من الاقتران الممتنع من الازل لانه يلزم منه اما الاجتماع او  
الافتراق والكل من صفات الخلق ومن هنا قال سيد الوصيين عليه السلام انتهى

المخلوق الى مثله وَاَلْبَآءُ الطَّلَبُ اِلَى شَكْلِهِ .

و قوله «فليس وجوده متوقفاً على شىءٍ ومتعلقاً بشىءٍ» هذا حق لا مرية

فيه .

و قوله «فيكون بسيط الحقيقة من كل جهة» اذ لو كان مركباً لكان متوقفاً

على جزء به ومتعلقاً بشىءٍ فيكون مفتقراً اليه هف .

و قوله «ذاته واجب الوجود من كل الجهات» يعنى ان كل ما لذاته من

حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصر وادراك وكمال وغنى وغير ذلك من جميع ما

ذاتى له باعتبار مفهوم العبارة عنه فهو واجب الحصول لذاته لانه عين ذاته

المقدسة ولذا قال «كما انه واجب الوجود بالذات» يعنى ان كل واحدٍ من هذه

الامور الذاتية واجب بذاته كما ان ذاته واجب الوجود بذاتها .

ثم يبين قوله «من كل الجهات» بقوله «وليسَتْ فيه جهة امكانية» اى

لا تجب بذاتها واتما تجب بشىء آخر او اتما وجودها على جهة الجواز بل كل

شىءٍ منها يجب بذاته اذ اَحَدُهَا عبارة عَنْ كُلِّهَا وبقوله «ولا امتناعية» بان تكون

ممتنعة الوجود فلا تكون لها حقيقة الا فى اللفظ بل لا صفة له عز وجل الا ما هى

ذاته الواجبة الوجود بذاتها وكل هذه معانٍ صحيحة فى نفسها بما وضع الواضع

من اللفظ الدال على معانيها لا ما يريد المتكلم بها فانه قد يريد منها معانى باطلة

كما اعتقد فى علمه تعالى الذى هو ذاته ان صور الاشياء المعلومات فيه لانها لو

ثبت ذلك لكانت واجبة الوجود بذاتها لانها لا يجوز ان تكون واجبة بغيرها او

غير واجبة فانها لو كانت كذلك لما جاز ان يكون علمه تعالى الذى هو ذاته محلاً

لها لانها حادثةٌ و لَحَلَّ علمه عنها فى حالٍ ما فلا بد ان تكون واجبة بذاتها فلو

اعتقد هذا كما هو ظاهر كثير منهم كالمصنف من بعض اقواله واراداته وصهره

الملا محسن وغيرهما فانه يدخل هذه الصور العلمية فى المراد من قوله و

ليست فيه جهة امكانية ولا امتناعية ، وهذا باطل فاسد لانها غيره والا لما قالوا

فى علمه الذى هو ذاته وقولهم انها حاصلة له حصولا جمعياً لا يلزم منه تعدد ولا

تكثر ولا تغاير وسوسة وإلحاد فقولى معانٍ صحيحة فى نفسها بما وضع الواضع

من اللَّفْظ الدَّالٌّ عَلَى معانيها احتراز عن دعوى ادخال مثل هذه فى الحكم بالصحة فافهم .

وقوله «و الا لزم التركيب المستدعى للامكان وهو ممتنع فيه تعالى» يعنى به انه لو كان فى شىء من ذاتياته جهة امكانية لكان مرگبا من الواجب والممكن وهو اى التركيب مقتضى للامكان الممتنع فيه اى فى حقه تعالى وهذا صحيح على نحو ما مرّ احترازاً من ادعاء دخول الحوادث فيه بدعوى وجوبها وعدم امكانها كما قلنا فى صور المعلومات وحقائق الاشياء ووجوداتها وكمالاتها التى يُسَمُّونها بالشؤون الدَّاتِيَّة فانها عندهم فى ذاته بنحو اشرف بحيث لا يحصل عنها شىء من المفاسد من التعدد والتركيب وغيرهما فان مثل هذا باطل وقولهم فى هذا ونحوه بحيث لا يحصل عنه مفسدة امانى باطلة فانه اذا اثبت المفسد وقال بحيث لا يحصل عنه فساد يكون من الامانى فيقال لهم ليس بامانيكم ولا امانى اهل الكتاب فانك اذا ضمنت شيئا الى شىء و نظمته منه على حقيقة التركيب و قلت على وجه لا يكون منه التركيب يكون منه التركيب و ان لم ترده ولم ترض به .

قال : «فاذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا فى الوجود واجبين فيكون ما فرض ثانيا منفصل الذات عن الواجب تعالى لاستحالة ان تكون بين الواجين علاقة ذاتية و الا لزم معلولية احدهما او كليهما وهو خلاف الفرض فلكل منهما مرتبة من الكمال الوجودى ليس للآخر ولا مترشحا منه فائضاً من عنده فيكون كل منهما عادماً لكمال وجودى وفاقداً لمرتبة وجودية فلم تكن ذات الواجب محض الحيثية الفعلية ووجوب الوجود بل مؤلفاً من جهتين ومصادقاً لوجود شىء وفقد شىء آخر كليهما من طبيعة الوجود بما هو وجود ومناطقاً لوجوب نحو من الوجود وامكان نحو اخر منه او امتناعه فلم يكن واجب الوجود من كل جهة وقد ثبت ان ما هو واجب الوجود بالذات يجب ان يكون واجب الوجود من جميع الجهات هف .»

اقول : قوله «لو فرضنا فى الوجود واجبين» قد قلنا قبل هذا انه لا يجوز

مطلق الفرض فى الواجب لان الفرض من صقع الممكنات فكيف قال لو فرضنا واجبين فنقول الامر كما قلنا سابقاً وكلامه هنا ان كان اراد جوازه فى رتبة الازل فهو باطل و اما ما قال الله سبحانه فى كتابه فى مواضع كثيرة بنحو هذا الفرض مثل قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض ، قل ان كان للرحمن ولد و امثال ذلك فى الكتاب و السنة كثير فليس المراد به الفرض فى رتبة الازل بل فى رتبة الخطاب بالنسبة الى الاوهام و ما يتوارد عليها من الشكوك و التجويزات الباطلة الناشئة من تشبيه الخالق تعالى بالخلق فجرى الخطاب على ما يعرفون فان لحظ المصنف هذا المعنى ففرضه صحيح و الا فلا .

و قوله «فيكون ما فرض ثانياً منفصل الذات عن الواجب» لانه ان كان متميزاً حصل الانفصال و الا لم تتحقق الاثنيّة و لقوله «لاستحالة ان يكون بين الواجين علاقة ذاتية» لانها لو فرضت لكانت غيرهما و لزم التسلسل بان يكون بين واجب و بين العلاقة علاقة غيرهما و كذا بين كل علاقيتين و لزم اذا كانت ذاتية كما هو المفروض اى لزومية ان يكون احدهما معلولاً للآخر او هما معلولين لثالث كما هو مذكور فى محله و اعلم ان المصنف ذكر الذاتية اما لان غيرها لا يفرض فى الازل او لان فرضها يلزم منه المحذور بالطريق الاولى اما لكونها حادثة فوجود المحذور من التركيب منه و الحاجة اليه اشنع او لتركبه منه و من كونه مسبوقاً بضده من نوعه و هو التباين الذى هو عدم العلاقة .

و قوله «و هو خلاف الفرض» يعنى ان الفرض كونهما واجبين .

و قوله «فلكل منهما مرتبة من الكمال الوجودى ليس للآخر ولا مترشحا منه فائضاً من عنده» و فرّع بالفاء على فرض الاثنيّة و لا يرد عليه تحقق الفرق بكون واحد منهما جامعاً لجميع مراتب الكمال كما يقتضيه الوجوب (الواجب . خل) الحق فلا يصح التفرع لان فرض التعدد مناف لكون احدهما كذلك لان كون احدهما كذلك لا يعقل الا مع الوحدة اذ لو فرض كونه جامعاً لجميع مراتب الكمال و فرض ان الآخر لم تكن عنده زيادة على الكامل اى شىء



لم يكن عند الكامل كان هو الكامل او جزءا منه فان كان هو الكامل فهو واحد لا اثنان وان كان جزءاً منه كان فرضك جامعية كماله غير صحيح فالتفريع صحيح فاذا فرض كل واحد له رتبة كمال لم تحصل للاخر ولا تنسب له كان كل منهما فاقداً لكمال موجود عند الاخر وح لم يكن ما لذات الواجب بالفعل بل اما ان تكون منتظرة لما فقدته فلم يكن لها الا بالقوة والاستعداد او مركبة مما وجدت و مما فقدت وهو قوله «فيكون كل منهما عادماً لكمال وجودي وفاقداً لمرتبة وجودية فلم تكن ذات الواجب محض حيثية الفعلية» اي كل ما هو الوجوب بالفعل لا شيء منه بالفعل و شيء منه بالقوة «ووجوب الوجود» اي ما هو واجب في الواجب واجب «بل مؤلفاً من جهتين» اي بل يكون مؤلفاً من جهتين وجدان وفقدان او وجوب وامكان «و مصداقاً لوجود شيء وفقد شيء آخر» اي يكون الواجب بنفسه مصداقاً لموجود وهو ما عنده ومفقود وهو ما عند الاخر والموجود الذي عنده والمفقود الذي وجد عند الاخر «كلاهما من طبيعة الوجود» اي كلاهما هو الوجود الواجب «وامكان نحو آخر منه او امتناعه»، و يجوز ان يكون «وامكان نحو اخر منه او امتناعه» عطفاً على «لوجود شيء» اي يكون مصداقاً لامكان شيء نحو منه بالامكان العام وهو الموجود او مصداقاً للممتنع على نحو التردد بان يصدق عليه بعض الوجود او بعض المفقود وهو ما عند الاخر وان يكون عطفاً على «من طبيعة الوجود» اي كليهما من طبيعة ما امكن له منه وهو ما عنده او ما امتنع منه وهو ما عند الاخر وكل ذلك منافٍ للوجوب اذ مقتضاه الوحدة المطلقة وهذا الدليل الذي ذكره هو ما ذكره الحكماء الا انه غير العبارة وهو قولهم: لو كان اثنان واجبين لزم تركيب كل منهما مما به الاشتراك وهو الازلية ومما به الامتياز وهو ما به تحقق الاثنية وال المركب حادث، وظاهر عبارات المصنف ان هذا الدليل غير ما ذكره وليس كذلك ولو سلم انه مغير الترتيب والالفاظ فانه من هناك آخذ والى قولهم يؤول لانه قال في الكتاب الكبير: هذا الدليل يتكفل لدفع ما تشوشت به طباع الاكثرين وتبلدت اذهانهم مما ينسب الى ابن كمونة ولا يرد عليه اصلاً وهو انه

لم لا يجوز ان تكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود لذاته ويكون مفهوم الوجود منتزعا منهما مقولاً عليهما قولاً عرضياً فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق تعرف حقيقة كل منهما انتهى، قيل هذا هو تقرير الشبهة فتفتن وهذه شبهة عويصة وعقدة عسرة منسوبة الى ابن كمونة ولكن ليست منه لما قال المصنف في كتابه الكبير من آتى قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه ولكن الباعث على اشتهاها هو ابن كمونة ولذا نسبت اليه وسنشير الى دفعها بوجه آخر ان شاء الله فانتظر، انتهى.

اقول هذه الشبهة ليست عويصة لانها باطلة والباطل لا يعسر ردّه وبيان بطلانه نعم اذا وردت على من لم يكن عارفاً بالله سبحانه بالدليل العيانى دليل الحكمة قد تشبه عليه العبارات و ترتيب القضايا و اصل الاشتباه خلط المفهوم و المعنى و المدلول و المصداق بعضها ببعض فى الحمل و كذا فى الحمل الشائع المتعارف و الحمل الاولى فلاجل ذلك يحصل الاشتباه و تعظم الشبه (الشبهة . خل) و بيان شبهة ابن كمونة ان نقول قوله لم لا يجوز ان يكون هناك يعنى فى الازل هويتان بسيطتان لايجوز ذلك لان الازل معناه ذات بحت و الواحد من حيث هو واحد لا يكون اثنين لان المفروض ان يكون للازل كمال مطلق و اذا فرض التعدد قلنا الكمال المطلق يحصل لمن يكون الاخر محتاجاً اليه او يحصل لمن يكون الاخر مستغنياً عنه فلا مناص من ان يقال لمن يكون الاخر محتاجاً اليه لان كون الاخر محتاجاً اليه اكمل فى حقه من كون الاخر مستغنيا عنه فلو فرض الاستغناء عنه من غيره لم يكن كاملاً مطلقاً فليس هو الازل بل هو حادث و ايضا قد ثبت ان الازل ليس ظرفاً يحلّ فيه الواجب ليجوز ان يكون محلاً لغيره كما كان له و الا لتعددت القدماء فتوجه اليه ادلة التوحيد كغيره من المفروضات القديمة و انما هو نفس الذات البحت و ليس الذات شيئاً غيره و ما كان خارجاً عن الذات فهو فى الامكان اذ ليس غير الازل او الامكان و الازل هو الذات فاذا لم يكن هو الذات كان فى الامكان و ايضا الازل ليس متجزئاً (متجزئاً ظ) بل هو

بسيط مطلق فاذا فرض هويتان لا بد ان يلحظهما العقل فى الاعتبار بلحاظين و  
يستحيل ان يكون بلحاظ واحد لمتغايرين فلو كانا فى الازل كان كل واحد فى  
جهة غير جهة الاخر فيكون الازل متجزئاً (متجزئاً ظ) و يكونان محصورين و  
ايضا لا يعقل من معرفة الواجب ألا كونه غير محصور ولا مدخل لغيره فيه فاذا  
فرض اثنان كان كل منهما محصوراً فى غير محل الاخر او يكون احدهما داخلياً  
فى الاخر نافذاً فيه او كل منهما نافذاً فى الاخر داخلياً فيه والاول والثالث  
باطلان للزوم الحصر فى الاول لكل منهما و حدوث كل منهما فى الثالث و اما  
الثانى فيثبت به الواجب الحق الداخلى فى كل ما سواه و الا لكان محصوراً و  
الذى لا مدخل فيه و الا لم يكن صمداً و قوله مجهولتا الكنه، يريد به تعظيم  
الشبهة و اغلاق باب المعرفة بهما لثلاسهل الجواب الا انه لا يتم له ذلك لان  
قوله بسيطتان و قوله مختلفتان بتمام الحقيقة، ينافى كونهما مجهولتى الكنه فان  
حكمه بالبساطة عليهما ينفى كونهما مجهولتين مطلقاً بل هما معروفتان  
بالبساطة و كذا بالتضاد بان تكون كل واحدة منهما ضد الاخرى لان الاختلاف  
وان كان اعم من التضاد الا ان قوله بتمام الحقيقة مخصص له فيكون المراد  
بالاختلاف التضاد و على فرض التضاد يمتنع فرض الوجوب لان الوجوب  
لا يكون لذاته محصوراً فى ذاته و لا فى فعله و لا فى تسلطه و لا فى علمه و لا فى  
قدرته و لا فى ملكه و فرض الاختلاف منافى لفرض الوجوب لان معناه الكمال  
ففرض المخالف هو مثل قولك هذا شىء كامل مطلقاً ليس بكامل مطلقاً فقوله  
يكون كل منهما واجب الوجود بذاته، مناقض لما فرض من التعدد و الاختلاف  
فى اصل مفهومه و مدلوله فلا يجوز الفرض فى نفسه فلا تثبت الشبهة اصلاً و  
قوله و يكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما مقولاً عليهما قولاً عرضياً،  
يمتنع انتزاع مفهوم واجب الوجود منهما لان مفهومه الوحدة البسيطة فى جميع  
الجهات من الواقع و الذهن و الفرض و التجويز و كل مفهوم غير هذا فهو مفهوم  
ممکن الوجود و انما سمّيته بغير اسمه كتسمية الصنم المنحوت من الخشب  
بواجب الوجود المعبود بالحق الخالق لِنَاتِحَتِهِ و هو قوله مقولاً عليهما قولاً

عرضياً لأن هذا المفهوم لم يكن منتزعا من ذاتيهما بل مما عرض لهما وليس الّا محض التسمية وَلَوْ كَانَ الْمَفْهُومُ منتزعا مِنْ مَعْنَى ذاتي كان مقولا عَلَيْهِ قولاً ذاتياً فاذا فرض أن يكون مفهوم الوجوب مقولاً عليهما قولاً عرضياً دَلَّ على انه منتزع من تلك الجهة فلا يكونان على هذا الفرض واجبي الوجود وإلا لصدق مفهومه عليهما صدقا ذاتياً وقوله فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عَنْ نفسِ ذاتِ كُلِّ منهما، صريح في عدم اشتراكهما في وجوب الوجود الذاتيّ وأتما اشتراكاً في العرضي وعلى هذا بطلت الشبهة أصلاً إذ لَا تتحقق إِلَّا بفرض اشتراكهما في وجوب الوجود وإذا كان اشتراكهما إتما هو في العرضي الذي هو محض التسمية كان كُلِّ منهما ممكناً أو أحدهما والاخر واجب فتبطل صورة الشبهة على أن قوله المنتزع عن نفس ذاتِ كُلِّ منهما، يَدُلُّ على أن ذلك المفهوم يُقالَ عَلَيْهِما قولاً ذاتياً والأ فكيف يُنتزع من ذاتِ كُلِّ منهما ويقال عليهما بالعرض فان قلت هو يريد ان الانتزاع على ظلي عرضي ليس هو نفس الذات وإذا كان كذلك يقال بالعرض وهذا ظاهر قلت نعم ولكنه يقال على مبدأ الانتزاع فإذا كان المنتزع صفة الذات كان مقولاً على تلك الجهة وان (إذا. خل) كان صفة الهيئة او الفعل كان مقولاً على ذلك ايضا مثلاً إذا كان المنتزع من حقيقة زيد كان مقولاً على جهة الحيوانية والناطقية منه وان كان من صفته من بياضٍ وسوادٍ كان مقولاً على تلك الصفة الجسمانية وان كان من صفة فعله كقيامه وقعوده كان مقولاً على تلك الصفة الفعلية وبالجملة يكون المنتزع يكون مقولاً (المنتزع مقولاً. خل) على جهة الانتزاع قولاً ذاتياً ولا نريد بالذاتي هنا كما ارادوا بان يكون هذا المنتزع عين المنتزع منه اذ لا يكون الا في نقل حقيقة الشيء معرّئ عن العوارض الخارجية وان كان ظلاً كان مقولاً قولاً عرضياً بل نريد انه اذا تصوّرت قيام زيد كان ذلك المنتزع الذهني الذي هو ظلّ قيام زيد مقولاً على قيام زيد قولاً ذاتياً بمعنى انه اسمه الصادق عليه حقيقة لا انه ذاته اذ من المعلوم ان هذه الصورة الذهنية ظل وصورة لقيام زيد انتزاعها الذهن منه الا انه في الحقيقة اسمه الصادق عليه صدقاً ذاتياً يعنى انه اسمه

المعين له المطابق اى الدال عليه بالمطابقة لآئه موضوع له كما ان الاسم اللفظى كذلك بل هذا اولى فاذا انتزعت مفهوم واجب الوجود من نفس تلك الهويتين كان المعنى ان تلك الهويتين كلّ منهما فى ذاته واجب الوجود كان ذلك المنتزع دالاً عليهما بالمطابقة ولو اريد منه ما ارادوا كان المعنى انه فى الواقع ليس كلّ منهما فى الفرض واجب الوجود وانما نقول ذلك باللفظ وعلى هذا لا تكون الشبهة شبهة والمفروض كونها شبهة ولذا قال ابن كمّونة فى اول كلامه : لمّ لا يجوز ان تكون هناك الخ ، ولو اراد فرض اللفظ وامكانه لكان متحققا واقعا فان الله سبحانه يقول لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ففرض الالهة فى اللفظ وهو لا يدلّ على امتناعه وانما الجواب يوجّه الى الفرض باعتبار الوقوع لا محض اللفظ وهذا المعنى العرضى الذى اشترك فيه كما فى قوله لا يقول احد انه ذاتهما وانما يقال انه اسم لما هو ذاتهما فى الفرض فى الواقع لتتحقق الشبهة وقد سبق الجواب الكاشف لكلّ حجابٍ ، وقوله : والافتراق يعرف حقيقة كلّ منهما ، نعم الا انه يلزم منه التركيب مما به الافتراق ومما به الاجتماع وهذا ظاهر ان شاء الله تعالى .

قال : «فواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعلية وكمال التحصيل جامعا لجميع النشآت الوجودية والاطوار الكونية والشؤون الكمالية فلا مكافئ له فى الوجود ولا مماثل ولا ند ولا ضد ولا شبه بل ذاته من كمال الفعلية يجب ان تكون مستند جميع الكمالات وينبوع كل الخيرات فيكون تاما وفوق التام» .

اقول : قوله «من فرط الفعلية» اى كونه غير منتظر فى ذاته لشيء بل لكمال فعليته التى فوق ما يعقل مما بالفعل بما لا يتناهى و لكمال تحصيله و تحقّقه بما هو هو جامعا لجميع النشآت الوجودية لذاته بذاته يعنى فى ذاته فلا يخرج عن ذاته شيء ولا يفوته شيء ولا يعزب عن علمه الذى هو ذاته شيء فتكون ذاته جامعة لجميع وجودات ما سواه و لجميع اكوان الكائنات واطوارها وشؤونها الكمالية فهو مبدأ كل شيء الفاض عنه كل شيء واعلم ان هذه

معانى كلمات المصنف و اتباعه ويلزمهم ان يكون كل شىء يخرج من ذاته و يعود اليها فما خرج منه فهى ولادة و من قواعدهم المقررة التى هى اس اعتقاداتهم و سر معارفهم قولهم ان معطى الشىء ليس فاقداً له و عندنا و عند ائمتنا عليهم السلم ان هذه كلها (كلمات . خل) كفر و زندقه فانه سبحانه خلقه من خلقه فلا يكون محلاً لشىء من المخلوقات و خلقه خلقاً منه فلا يكون فى شىء منها قال الرضا عليه السلام: كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غيوره تحديد لما سواه، و ذلك لان الوجودات الامكانية و النشآت الوجودية و الاطوار الكونية و من الاطوار النطفة و العلقه و المضغة و العظام و كذلك الشؤون الكمالية فى جميع المراتب و التزلات و الظهورات كلها نقائص امكانية محل ذكرها و كونها و عينها اما كنهها و اوقاتها الامكانية ليس بينها و بين الازل عز و جل نسبة ما بوجه من الوجوه و اين التراب و رب الارباب و الحق فى العبارة عن المعنى الصحيح ان يقال انه عز و جل لفرط فعليته و كمال تحصيله ان يكون الها فرداً صمداً قائماً بذاته لا ينسب الى شىء و لا ينسب اليه شىء و لا يدخل فى شىء و لا يدخله شىء كان فى الازل الذى هو ذاته المقدسة واحداً متوحداً متفرداً ليس معه شىء غيره و هو الآن على ما كان ثم شق بفعل قدرته فعل قدرته و احدث مشيئته بمشيئته لا من شىء غير نفسها حين كونها بها و لا اصل لها فى غير نفسها تستند اليه غير ما اقامها به من نفسها و ذكرها بنفسها فهى لسان ذكره لها ثم اخترع الاشياء موادها و صورها لا من شىء الا بفعله يعنى انه تعالى اخترع موادها لا من شىء غيرها و لا لشىء غيرها فاقامها بها و بما خلقها من نفسها من صورها فاخترع النشآت الوجودية لا من شىء و ليست مذكورة عنده قبل اختراعها الا باختراعها فلا تقل انه عالم بها فى الازل فيلزمك ان تكون معلوماته فى الازل اذ ليس الازل غيره تعالى و الا لكانت حالة فيه و لكن قل انه سبحانه عالم فى الازل بها فى امكنة حدودها و اوقات وجودها فالازل علم بحت لا جهل فيه و ذكر بحت لا غفلة فيه و المعلوم و المذكور معلوم و مذكور بما هو موجود فاخترع النشآت الوجودية و الاطوار الكونية و الشؤون الكمالية

كلها بفعله لا من شيء واقامها بذواتها وقوابلها وكل ذلك فى الامكان كل فى مكان وجوده ووقت حدوده فهذه هى القدرة التى لا نهاية لها ولا غاية حيث شيئاً الاشياء بمشيته لا من شيء وعين الاعيان بارادته لا من عين حتى كانت الاشياء بمشيته اشياء والاعيان بارادته اعياناً قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقد قال الرضا عليه السلام: قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هاهنا، وانت تفكر فى هذه الاصوات التى احدثتها باسبابها التى هى الهواء وآلات الكلام من اللهاة والاسنان واللسان وليس فى شيء من هذه الاسباب صوت فمن اين جاء الصوت ولو كان خلقها من حقائقها التى فى ذاته لما كان يوصف بالقدرة الكاملة بلا نهاية ولا غاية ولكانت تلك الحقائق اشياء مغايرة له فى ذاته وغير مخلوقة له ولما صح قول المصنف على الحقيقة «فلا مكافئ له فى الوجود» اى معادل ومساوٍ مأخوذ من قوله تعالى ولم يكن له كفواً احد، وهذا توحيد الذات، «ولا مماثل ولا ند ولا ضد» والند على اشهر التفسيرين المشارك فى الصفات الذاتية وكذا المثل كما قال تعالى ليس كمثله شيء، والضد هو المقابل فى الصفات الذاتية وقد يستعمل فى المقابل فى الافعال وقيل بتعاكس معنى الضد والند وهذا توحيد الصفات، «ولا شبه» له وهو المشارك فى الصفات الفعلية او مطلقاً ومن ذلك قوله تعالى هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه وقوله تعالى قل الله خالق كل شيء.

وهذا توحيد الافعال، والرابع من مراتب التوحيد توحيد العبادة ولا يشرك بعبادة ربه احداً.

وقوله «بل ذاته من كمال الفعلية يجب ان تكون مستند جميع الكمالات و ينبوع كل الخيرات» فيه ما تقدم لانه هو مراد المصنف فذرهم وما يفترون. وقوله «فيكون تاماً وفوق التام» قال فيه الملاً احمد المذكور فى تعليقاته على هذا الكتاب: اما كونه تاماً فلا تـه جامع لجميع مراتب الوجود ولا تكون مرتبة من مراتب الوجود لا تكون له ولم يكن مستملاً عليها بل هو محض الوجود وصرف التورية واما انه فوق التمام فلان جميع الموجودات التى سواء

حاصلة من وجوده فائضة عن ذاته فهو الكل فوق الكل انتهى .

و كلامه هذا مثل ما ذكره المصنف و أتباعه القائلون بوحدة الوجود و قد تقدم بيان بطلانه مثل ان قوله : و لا تكون مرتبة من مراتب الوجود لان تكون له و لم تكن مشتقاً عليها ، يلزم منه اشتماله على النقائص الخلقية و القبائح لانها من جملة مراتب الوجود لانها وجودات و ان كانت أصولها و دواعيها أعداً ما فيكون محلاً لغيره أو مركباً منها و علل ذلك تبعاً لغيره بكونه محض الوجود و صرف النورية و تفسيره فوق التمام بكون جميع الوجودات التي سواه حاصلة من وجوده فايضة (فائضة ظ) عن ذاته ، يشعر بكونها حالة فيه عنده فيكون محلاً لغيره من الاشياء القديمة و الحادثة الحسنة و القبيحة و هو كما ترى في غاية من الشناعة و قوله فهو الكل فوق الكل ، يشعر بتركيبه منها و انه عبارة عن كلها مثل قولك الشجرة فانها مجموع الاصل و الفرع و الاغصان و الورق و الثمر و اما فوق الكل ، فمعناه كالشجرة و ان كانت هي مجموع تلك الامور المذكورة الا انها في رتبة الوحدة رتبته فوق رتبة مجموع تلك الامور من حيث هي ذلك المجموع و هو فوق رتبة الافراد جميعها فالشجرة فوق الكل اي فوق المجموع من الافراد و فوق جميع الافراد و كل هذه اعتبارات باطلة لا يزداد السالك الى الله سبحانه من هذا الطريق الا بعداً منه عز و جل و من معرفته ، اللهم اهدنا من عندك و افض علينا من فضلك و انشر علينا من رحمتك و انزل علينا من بركاتك يا كريم .

قال : «المشعر الرابع - في انه المبدأ و الغاية في جميع الاشياء . الاصول الماضية دلت و قامت على ان واجب الوجود واحد بالذات لا تعدد له و انه تام فوق التام فالأن نقول انه فياض على كل من سواه بلا شركة في الافاضة لان ما سواه ممكنة الماهيات ناقصة الذوات و متعلقة الوجودات بغيرها و كل ما يتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر اليه مستتم به فذلك الغير مبدؤه و غايته» .

اقول : قال الملا احمد المذكور في تعليقاته : المقصود من هذا المشعر هو اثبات الوحدة الفعلية بمعنى انه ليس للواجب شريك في الفعل و الافاضة كما



قالوا لا فاعل فى الوجود الا الله تعالى اعلم ان الحق المتعالى من حيث انه نشأ منه الاشياء يقال له المبدأ و من جهة رجوعها اليه و كونه منتهى سلسلة الحاجات يقال له الغاية فان المراد بالغاية ها هنا هذا المعنى فافهم انتهى ، اقول كونه المبدأ و الغاية انما يصح القول به ممن هو من اتباع ائمة الهدى عليهم السلم بان يكون يسلك طريقهم و يقتدى بهم و يجعل قولهم دليل عقله فى كل شىء و اما من يأوّل كلامهم على ما يطابق رأيه فانه لا يهتدى الى الصراط المستقيم لانهم اذا قالوا بذلك يريدون بكونه المبدأ ان الاشياء كلها بفعله احدثها لا من شىء فهذا و نحوه معنى انه المبدأ و اما كونه الغاية فلان جميع الاشياء تؤول الى حكمه و قدره و قضائه كما قال تعالى و الى الله ترجع الامور ، و الى الله المصير و قال سيد الساجدين عليه السلم فى دعائه من الصحيفة كلهم صائرون الى حكمك و امورهم ائمة الى امرك ، و اما على رأى المصنف و من تابعه او وافقه على رأيه فهذا الكلام لا يصح منهم و لا تجوز نسبته الى الله سبحانه لا استلزامه التشبيه و الحدوث اما سمعت قول الملا احمد المتقدم ان الحق المتعال من حيث انه نشأ منه الاشياء يقال له المبدأ الى اخره ، بل ربّما قالوا بان الاشياء ليست الا اطواره و هيئاته العارضة لذاته فى مراتب تنزلاته بشؤونه الذاتية قال الملا محسن الكاشانى صهر المصنف و تلميذه فى الكلمات المكونة قال : او نقول ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر و القابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه تعالى فالفعل و القبول له يدان و هو الفاعل باحدى يديه و القابل بالاخرى و الذات واحدة و الكثرة نقوش فصّح انه ما وجد شيئا الا نفسه و ليس الا ظهوره انتهى ، فتدبر رحمك الله فى كلامهم لتعرف مقامهم .

و اما قوله «الاصول الماضية» فقد قال الملا احمد المذكور فى اخر كلامه : فنقول ان المعلول الاول محتاج فى اصل ذاته الى تعالى و ذاته مع جميع صفاته منه تعالى و فائضة عنه فاذا صدر عنه شىء فحقيقة صدور ذلك الشىء عن الواجب لان اصل ذات المصدر المفروض منه تعالى و هو جعل ذلك المصدر مصدراً فحقيقة الصدور و الفيض منه و كذلك البواقى فثبت ان الكل

من عند الله وان ليس فى الوجود فاعل ومؤثر حقيقةً ألا هو وما يُظن انه فاعل مما هو غيره فليس بفاعل فى الحقيقة بل هو آلةٌ ولكن ليس انه بفاعليته من حيث هو فاعل بمعنى احتياجه الى تلك الآلة فى الفاعلية بل هو آلة لفعله بمعنى ان ذلك الفعل لا يمكن أن يتحقق بدون ذلك الشيء ولو امكن لَتَحَقَّقَ قال المصنف فى كتابه الكبير: لا يحتاج الفاعل الاول فى ان يفيض عنه شيء الى شيء غير ذاته صفةً كان او حركة او آلة كما تحتاج النار فى احراقها لشيء الى صفةٍ هى الحرارة والشمس فى اضاءتها اطراف الارض الى الحركة والتَّجَار فى نَحْتِ الباب الى الفاس ولا يمكن ان يكون له فى فعله عائق او شرط منتظر، انتهى كلامهما.

وقوله فاذا صدر عنه شيء فحقيقة ذلك الصدور الخ، يلزم منه القول بالاجبار كما هو مذهب الاشاعرة ولولا خوف الاطالة لبينت اللزوم وقوله وهو جعل ذلك المصدر مصدراً، قد انكر هذا فيما تقدّم من كلامه على قول صاحب الاشراق انه تعالى ما جعل الشمس مشمساً وهنا اجازته بقوله: وهو جعل المصدر مصدراً، والمصنف فى كلامه فى كتابه الكبير يشعر بانه فاعل بذاته لا بشيء غيرها من فعل او صفة وقد تقدم ما فيه كفاية وردّ لمن يأول كلامه الى انه بفعله يفعل وقوله ولا يمكن ان يكون له فى فعله عائق، لا يدلّ على انه يقول بذلك ولكن لا يقدر على العبارة بدونه لان الفعل عنده ليس شيئاً وانما هو ارتباط نسبي يعنى يفيض بذاته الفيض والخير لا ان الفعل شيء مستقل احدته الله بنفسه والله امره بما شاء فالاشياء انما سمّيت شيئاً لانها من مشيئته كما قال امير المؤمنين عليه السلام: وهو منشئ الشيء حين لا شيء اذ كان الشيء من مشيئته، الى اخر كلامه عليه السلم وانما تذوّت الذوات بفاضل تذوّت فعله الذى هو مشيئته و ارادته وقوله او شرط منتظر، اقول فلم لم يخلق المصنف فى زمن ادم او قبل العقل الكلّى اذا لم يكن شرط منتظر نعم الشرط المنتظر الذى لا يمكن الايجاد قبله هو متمم قابلية الموجود للايجاد فليس شرطاً فى نفس الفعل بل لانه عضد المفعول وهذا على طريقتنا فان القوم ليسوا بهذا الصدد و

انما يريدون المعنى الاول. و بعد كلام طويل للملا احمد تركناه قال : انك اذا قلت لغلامك خذ هذا الدرهم واعطه فاذا اعطاه فحقيقة المعطى ليس الغلام بل انت انت كما هو ظاهر فما ظنك بالمفيض الواحد الحق المتعالى الذى ذوات الاشياء وحقائقها منه فهو المعطى والمفيض ليس الا ولعل قوله تعالى ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى وكذا قوله انك لاتهدى من احببت وقوله و الله خالق كل شىء ونحوها اشارات الى هذا فتفتن انتهى ، فتأمل فى قوله الذى ذوات الاشياء وحقائقها منه .

ثم قال : فان قلت على هذا التحقيق رجع الى ان الفعل مطلقا للحق الفيّاض المتعال والباقي ادوات معدّات بعضها بالنسبة الى بعض فنقول إمّا ان يكون لذلك البعض المُعدّ تأثير فى الجملة بالنسبة الى البعض الاخر او لا يكون له تأثير اصلاً .

فان كان الاول فيلزم ان يكون ذلك بالنسبة الى اثره الخاص به فاعلاً فتحقّق فاعل من غيره .

وان كان الثانى فيرجع الى مذهب الاشعرية الذى هو باطل عندهم ، و بالجملة لزمهم إمّا القول ببطلان هذه الدعوى او الاعتراف بصحة مذهب الاشاعرة وبأنّ ما ادّعوه هو بعينه ما ذهب اليه الاشعرية مع انهم ينكرونه فكيف يكون هذا قلت نختر الاول ونقول انّ له اثراً بالنسبة اليه لكن اثره اثر المعدّ بالقياس الى المُعدّ له والشرط بالاضافة الى مَشْرُوطِه بمعنى انه لو لم يكن لم يصدر ذلك من الفاعل والحاصل أنّ صدوره من الفاعل موقوف على ذلك الشرط لان الصدور منه بل من الفاعل وفرق بينهما يفهم من له ادنى شعور ، الخ .

اقول قوله انك ( اذا خل ) قلت لغلامك الخ ، يريد ان المفاض من الفاعل و هذا صحيح لكن فيه شيان :

احدهما انّ المفاض هو ما نسّميه الوجود والمادة ويسمّونه القوم بالوجود ولكنه جزء الموجود لان الموجود مركب منه ومن القابلية التى هى

الماهية الاولى والصورة ولا شك ان الصورة جزء الشئ وليس بقديم و لا اوجد نفسه و لم يوجد مثله فلا بد وان يكون اوجده موجد الوجود و نقول هو مخلوق من الوجود الذى هو المادة و الوجود لو كان مفاضاً من ذات الواجب لكان المخلوق منه مُفاضاً منه تعالى اذ لا يكون فى ذاته ما بالقوة فيرجع الامر على المنع السابق و اذا كان الوجود مفاضاً بفعله تعالى لا من شئ و خلقت الصورة منه لم يكن المحذور و انما يكون على قولهم مثل قوله الذى ذوات الاشياء و حقائقها منه يعنى به من ذاته و لا يعنى ما نريد نحن من ان حقائقها اخترعها بفعله لا من شئ و خلق صورها منها و اليه الاشارة بتأويل قوله خلقكم من نفس واحدة اى المادة المطلقة و خلق منها زوجها يعنى صورتها كما تقدم .

و ثانيهما اذا لم يكن شئ من الایجادات الا من الفاعل لزم الجبر لان التخلّص من الجبر انما يكون بنسبة افعال العباد اليهم و ذلك ان ينسب فعل الطاعة من العبد الى ما من عطاء الله و فيضه اعنى جهته من ربه و فعل المعصية من العبد الى ما بالله لا منه و هو جهته من نفسه اعنى انيته من نفسه و ماهيته فالطاعة من الله بالعبد لانها من الوجود و المعصية من العبد بالله لانها من الماهية و لو كان كل من الطاعة و المعصية من الله لكان العبد مجبوراً و قوله فى جواب الاعتراض المفروض قلت نختار الاول اعنى كون السبب المتوسط بين الفاعل و المفعول له تأثير و نقول ان له اثرأ بالنسبة اليه و يريد به اثر الشرطية بمعنى توقف الفعل عليه لا ان المفاض صادر عن ذلك الشرط و ذلك المعد الخ .

و هذا الكلام يوهم الصحة و ليس كذلك لان ذلك قابلية او متّمم لها و ذلك له تأثير بالفاعل لا ان الفعل فائض من الفاعل و ان ذلك المعد شرط الافاضة لا غير بل جهة الماهية و الانية صادرة عنه بالفاعل اى بان جعله الفاعل فاعلاً كما اشار الى الاثر بقوله تعالى و اذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى و الاخبار كثيرة فى ان الله سبحانه خلق ملكا و فوّض اليه خلق سموات و ارضين و كذا فى الملكين الخلاقين يقتحمان بطن الام من فمها فهما يخلقان الجنين و لما كان التفويض الذى هو رفع يد المالك عن ملكه عز و جل باطلاً بقى الصنع و الخلق و

التأثير بالله سبحانه الاتفهم قوله كن فيكون فان يكون ضميره الفاعل يعود الى المفعول فلذا قلنا ان المفعول فاعل فعل الفاعل باذن الفاعل فى مثل قولك لزيد اضرب فان الامر امرك و فاعله ضمير زيد و الحاصل ان الفاعل انما يفيض المادة يحدثها لا من شىء بشرائطها من القابلية و متمماتها و اما الصورة فيفيضها الفاعل بالمفعول و لو قيل يحدثها المفعول بالفاعل اى بقابليته لفعل الفاعل صح على تأويل ما تقدم فان قوله كن فيكون من هذا النحو فكأن هو الفعل و فاعله ضمير المفعول ففاعله الفاعل بالمفعول لانه عضد لفعل الفاعل لان (الفعل . خد) لا يمكن بدون ان يتعلق بمفعول و يكون هو الانفعال و فاعله ضمير المفعول و فاعله هو المفعول بقابليته بالفاعل لانه واهب القدرة و بالجملة فله تأثير بالله سبحانه .

و قول المصنف «انه فيأض على كل من سواه» صحيح القول فيه ان يقال انه فيأض بفعله من مبادئ الاشياء الممكنة هى و الاشياء امكاناتها بمشيته الامكانية لانها محالّ مشيته الامكانية و متعلقات و جوهها الامكانية فهى خزائن غيوب الكائنات و اكوان الكائنات محالّ مشيته الكونية و متعلقات و جوهها الكونية فهى خزائن الكائنات و المشيئتان وقتهما السرمد دهره للامكانية و زمانه للكونية فالمشيئة الامكانية و جوهها و متعلقاتها فى السرمد و محلّها العمق الاكبر و كل ذلك فى الامكان الراجح و المشيئة الكونية و جوهها فى ظاهر السرمد و محلها (محلها . خل) العمق الاكبر و كل ذلك فى الامكان الراجح و متعلقاتها فى الدهر و محلها الممكن و كل ذلك فى الامكان المساوى فهو سبحانه بفعله فيأض يعنى فعله فيأض على من سواه بذلك السوى بلا شركة فى افاضة فعله .

و قوله «لان من سواه ممكنة الماهيات ناقصة الذوات» صحيح و بمثله استدللنا و على نمطه سلكتنا فلذا قلنا لا يجوز ان يكون شىء غيره فيه تعالى و هو مشتمل عليه او مركب منه او فائض عن ذاته او بادئ منه او عائد اليه لانها محتاجة الى غيرها و هو قول المصنف «و متعلقات الوجودات بغيرها و كل ما

يتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر اليه مستتم به» فتكون حادثة فلا يكون تعالى محلاً لها مشتملاً عليها فلا تكون فائضةً عن ذاته والّا لكانت في ذاته قبل الفيضان فيلزم اختلاف حالته قبل الفيضان وبعده ومختلف الحالتين حادث، فلا تكون ذاته المقدسة تعالى مبدأً للحادث ولا غايةً له وإنما يصح كون ذاته مبدءاً لها أي للممكنات وغاية لها على نحو ما ذكرنا بخلاف قول المصنف «فذلك الغير مبدؤه وغايته» لانه لما رتب أساس حاجتها وفقرها اليه بنى عليه كونه مبدأً لها وغاية، وقد بيّنّا قبل هذا ان مبدأها أي مبدأً ايجادها فعله فيكون هو غايتها وأما وجوداتها فليس فعله مبدأً لها بمعنى انها خلقت منه فيكون مادةً لوجوداتها كما حكاه الرضا عليه السلم عن ضرار واصحابه القائلين به ردّاً على سليمان المروزي في قوله بقديم المشيئة فان ضراراً واصحابه قائلين بكونها مادة الاشياء كما هو رأى بعض الصوفية واكثرهم مثل قول المصنف بالسّينخ فوجوداتها خلقها عز وجل بفعله لا من شيء بل اخترعها اختراعاً لا من شيء خلقت منه و اليه تعودوا و ايجاداتها فعله فوجوداتها المخترعة موادّها و خلق منها أي من قابليات وجودها صورها فاقامها بفعله قيام صدورٍ و بوجوداتها التي هي موادّها و بصورها التي هي ماهياتها قياماً ركنياً و هو قيام امر في قوله تعالى و من آياته ان تقوم السماء و الارض بامره و قول الصادق عليه السلام في الدعاء : كل شيء سواك قام بامرك هـ، فهي قائمة بامره قياماً ركنياً.

قال : «فالممكنات على تفاوتها وترتّبها في الكمال والنقص فاقرة الذات اليه مستغنية به فهي في حدود انفسها ممكنة واجبة بالاول (بالازل . خل) الواجب تعالى بل باطلّة هالكة بانفسها حقّة بالحق الواحد الاحد كل شيء هالك الا وجهه و نسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائماً بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها وانت اذا شاهدت اشراق الشمس و انارته بنورها ثم حصل نور آخر من ذلك النور حكمت بان النور الثاني من الشمس و اسندته اليها وهكذا الثالث والرابع الى ان ينتهي الى اضعف الانوار الحسية فعلى هذا المنوال وجود الممكنات المتفاوتة المتفارقة

فى القرب و البعد من الواحد الحق فالكل من عند الله تعالى» .

اقول : قوله «فالممكنات» الى قوله «مستغنية به» صحيح ليس فيه الا دعويهم الحقيقة و دعويها التجوز لانهم يقولون ممتقرة الى ذاته و نحن نقول الى فعله و ان كان فعله اقامه الله بنفسه اى بنفس الفعل قيام صدور و قياماً ركنياً معاً باعتبارين .

و قوله «فهى فى حدود انفسها ممكنة» هذا صحيح .

و قوله «واجبة بالاول (بالازل . خل) الواجب تعالى» فان اراد بالوجوب الوجوب المتعارف و هو الثبوت المانع من النقيض كوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة على اصطلاحهم فصحيح و هو ح لا يخرج بهذا الوجوب عن الامكان و هو مانع من حصول التعلق بينهما و ان اراد كما يقولونه بان للممكنات وجهين و جهاً تفصيلياً اليها و هى بهذا الاعتبار ممكنة و وجهها اجمالياً اليه تعالى عنده و هو ما فى علمه الذى هو ذاته من صورها العلمية و حقائقها الوجودية و هى حينئذ واجبة ازلية بالوجوب الذاتى و يستشهدون بقوله تعالى ما عندكم ينقد و ما عند الله باق و هو قوله «بل باطله هالكة بانفسها حقة بالحق الواحد الاحد» و يريد باستشهاده بقوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه ان الضمير فى وجهه يعود الى شىء و هو احد التفاسير فى الاية اى كل شىء هالك و فان و باطل الا وجه ذلك الشىء الذى هو صورته العلمية التى فى علم الله الذى هو ذاته و وجوده الذى هو من سنخ وجود الله او ظله و هو لا شك باق لا ينقد لانه فى ذاته و كلامهم فى مثل هذا و نحوه و انت اذا نظرت فيه على طريقة ائمة الهدى الذين جعل الله الحق فيهم و معهم و بهم عليهم السلم رأيت كلامهم هذا و نحوه باطلاً فاسداً لانه كفر صريح و شرك بين و زندقة ظاهرة . قال المصنف فى كتاب اسرار الايات : ان معنى الواحد هو الذى يمتنع من وقوع الشركة بينه و بين غيره و معنى الاحد هو الذى لا تركيب فيه و لا جزء له بوجه من الوجوه فالواحد عبارة عن نفى الشريك و الاحد عبارة عن نفى التكثرفى ذاته انتهى ، و قال ابن ابي جمهور فى المجلى الفرق بين الواحد و الاحدان

الاحد هو الذات وحدها بلا اعتبار كثرة فيها اى الحقيقة التى هى منبع العين الكافورى نفسه وهو الوجود من حيث هو وجود بلا قيد عموم ولا خصوص و شرط عروض ولا عروض والواحد هو الذات مع اعتبار كثرة الصفات وهى الحضرة الاسمايئة لكون الاسم هو الذات مع الصفات انتهى .

وقوله «و نسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها» انما قال اذا كان قائما بذاته لارادة كون الضمير فى نسبته يعود الى الواجب تعالى فاذا كان كذلك لا يمثل له بضوء الشمس اذا كان يفرض انه قائم بذاته ليطابق التمثيل لانه تعالى غير مستند الى غيره وضوء الشمس مستند اليها فلا يصح التمثيل الا اذا فرض انه قائم بذاته ولو جعل الضمير فى قوله نسبته يعود الى الوجود الممكن الذى هو حقائق الاشياء ووجوداتها، لم يحسن قوله اذا كان قائما بذاته ، لانها قائمة بفعل الحق تعالى كما ان ضوء الشمس قائم بظهور الشمس به و سياق كلماته هنا وفى غير هذا المكان يفيد انه يريد به ضمير الواجب و ذكر مراتب متفاوتة له و نسبتها الى وجودات الممكنات لا ينافى ذلك عنده لانه قد ذكر سابقا انها عبارة عن تنزلاته فى مراتبه و منازل به ما فيه من شؤونه الذاتية فالتعدد انما هو لخصوص المراتب و المنازل بما يخصها من اثار تلك الشؤون و الا فالوجود كله عنده حقيقة واحدة بسيطة و اختلاف هذه المراتب فى الشدة و الضعف باعتبار قربها و بعدها بالنسبة الى قويتها المطلق و هو الوجود الصرف الذى لا يشوبه شىء من عدم او عدمى و يكون جعل تعدد المراتب و تفاوتها انما هو باختلاف المراتب بما فيه من الشؤون الذاتية المتفاوتة لا لاجل اختلاف حقائقها المركبة و هذا إما ان يكون جهلاً بحقيقة المخلوق او يكون المصنف لاحظاً لكون وجود المخلوقات واجبة الوجود بوجوب الواجب الوجود فهى ثابتة التحقق لانها من سنخ واجب الوجود و على كل تقدير فكل هذه الامور باطلة لا يجوز اعتقادها و لا القول بها الا على سبيل الحكاية او للرد عليهم اذ على ارادة ان يعود الضمير هو الواجب تعالى و ان جاز التقييد بقوله اذا كان قائما بذاته اذ بدونه يطل



التمثيل لكن متضمن للتشبيه بان ضوء الشمس مثله فى هذه النسبة وقوله تعالى ليس كمثله شىء شامل لهذه وغيرها لانه يريد به تمثيل الذات البحت و متضمن لتكثر الحقيقة البسيطة الواجبة و تعددها مع فرض بساطتها المطلقة و اتحادها المطلق و على ارادة انّ معود الضمير هو الممكن يكون تشبيهه صحيحا و تقييده باطلاً على ان قوله نسبته الى ما سواه سواء اريد منه الاحتمال الاول يعنى الوجود الحق تعالى او المطلق ام الاحتمال الثانى يعنى وجود الممكنات يلزم من تمثيله بضوء الشمس بالنسبة الى الاجسام ان هناك حقائق ليست مجعولة عرض لها الوجود المجعول كما ان الاجسام لم تكن مجعولة لضوء الشمس العارض عليها و تلك الحقائق هى الماهيات الغير المجعولة التى ماشمت رائحة الوجود وهذا هو المعروف من مذهبهم و قد اشرنا سابقا الى بطلان كل هذه الامور و الاعتقادات لمخالفتها الحق و لدين الاسلام و قواعد الايمان .

و قوله «وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع و انارته بنورها» يريد به بيان كيفية تنزلات الوجود فى مراتبه و اطواره و مفاد تمثيله ان الشمس اذا اشرقت على كثيف حتى استنار بنورها و ذلك المستنير مقابل لكثيف آخر فانه يستنير بنور الشمس لا بنور المستنير و ان كان الثانى اضعف من الاول و كذلك الثانى اذا قابل ثالثا و استنار الثالث فانه يستنير بنور الشمس لا بنور المستنير الثانى و ان كان الثالث اضعف بالنسبة الا انها كلها من الشمس الا ترى ان الشمس اذا ذهب نورها عن الاول ذهب نورها عما بعده لانها لما غربت ذهب انوارها و هذا بخلاف ما فهم المصنف لان الشمس لو غابت او حجبت عن الاول و ان لم تغب عن الافق لم يوجد لها نور فيما بعده من الثانى و الثالث و غيرهما و هذا يدل على ان النور من الاول و قد غلبت طبيعته تطبعه حيث قال ثم حصل نور اخر من ذلك النور و النور الثانى الحاصل فى الموضع الثانى و ان كان بافاضة الشمس الا انها لا تستقل بايصاله الى الموضع الثانى بدون النور الاول الذى فى الموضع الاول لانه انما هو نور له و اما كونه نور الشمس و انه لا يبقى

بدونها فلانه نورها فلما لم يبق النور الاول اذا غربت او حجبت عنه لم يبق  
الثاني لانه فرعته وان كانا من الشمس الا ان الاول بلا واسطة فوجوده من  
الشمس بسيط واما الثاني فهو يكون نوراً لها لانه نور نورها فهو بالواسطة نور  
فوجوده مركب من اشراق المنير الاول ومن اشراق المنير الثاني ولقد اشارت  
اخبار الائمة عليهم السلام الى ما قلنا من قول الصادق عليه السلام: ان السكينة  
جزء من سبعين جزءاً من نور الزهرة والزهرة جزء من سبعين جزءاً من نور  
القمر والقمر جزء من سبعين جزءاً من نور الشمس وفي صحيحة عاصم بن  
حميد عنه عليه السلام: والشمس جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي و  
الكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش والعرش جزء من سبعين جزءاً  
من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر الحديث، و  
اشار عليه السلام بنور الستر الى انوار محمد واله صلى الله عليه واله وبنور  
الحجب الى انوار الكرويين وهو انوار الانبياء عليهم السلام وبنور العرش  
(الى . خ) انوار شيعتهم المؤمنين اي انوار قلوبهم وبنور الكرسي انوار نفوس  
شيعتهم المطمئنة (المطمئنة ظ) فلو اراد المصنف ان النور الرابع من الثالث و  
الثالث من الثاني والثاني من الاول وان كان اصله الشمس الا انها مركبة فالرابع  
مركب من قابلية الموضع الرابع (و . خ) هي صورته ومن مادة هي شعاع النور  
الثالث والثالث كذلك من الثاني والثاني كذلك من الاول وكلما قرب من  
المنير كانت مادته ابسط وكل ما بعد كثر تركيب مادته كان تمثيله صحيحاً و  
لكنه يلزمه ان يكون الوجود غير بسيط الحقيقة فلذا تكلف القول بان جميع  
الانوار كلها من الشمس و كلامه هذا انما يصح على مذهب الاشاعرة كما في  
مسألة افعال العباد من كون تلك الوسائط والاسباب ظاهراً ليست اسباباً وانما  
الفاعل هو الله سبحانه يخلق افعالهم عند حصول الاسباب ولا اثر لها اصلاً وهو  
ظاهر البطلان وكذلك المصنوعات وقوله فيها كقول الاشعري في الافعال و  
المصنف حيث يذهب الى ان الوجود شيء واحد وتكثره في بادى الرأي انما  
هو تطوراته في مراتب تنزلاته بما فيه من الشؤون الذاتية التزم القول بما

سمعت، وأما ما نذهب اليه فهو نتلقاه من ائمتنا عليهم السلام مما هو مطابق  
للدلّة العقلية ادلة الحكمة المستنبطة من آيات الله تعالى في الافاق وفي  
الانفس من ان كل مرتبة من (مراتب .خل) الوجود الممكن ظل و شعاع للاولى  
(و.خل) ليس من نسخها وانما الثانية من اشراق الاولى وهو تجليها بها واشراق  
نورها على ما تحتها و قولنا اشراق نورها على ما تحتها مثل قولنا اشراق نورها بما  
تحتها اي هو المرتبة التي دونها وليس المراد ان هناك شيئاً يشرق عليه نور الرتبة  
العليا غير النور الذي اشرق بل هو نفس النور المشرق مثلاً حقيقة المعادن شعاع  
النباتات وان شئت قلت من فاضل طينتها فان المراد واحد و حقيقة النباتات  
شعاع الحيوانات و حقيقة الحيوانات شعاع الانسان و حقيقة الانسان شعاع  
الانبياء عليهم السلام و حقيقة الانبياء عليهم السلم شعاع محمد و اله صلى الله  
عليه و اله قال تعالى و ان من شيعته ل ابراهيم و حقيقة محمد و اله صلى الله عليه  
و اله اثر فعل الله و نفس فعل الله المتقوم به ذلك الفعل كما اشار عليه السلام  
الى هذا بقوله ان الله سبحانه خلق المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية فهذه  
النفس لها معنيان احدهما معنى المادة و الثانى معنى الصورة .

فاما الاول فلان المشية لما كان المراد منها حقيقة معنى الحركة الابدادية  
و كانت مخلوقة كانت محتاجة فى ايجادها الى حركة ابدادية تحدث بها  
فكانت هى حركة ابدادية لانه تعالى انما يوجد الاشياء بالمشية و المشية فعل و  
معناه الحركة الابدادية فلم يحتج فى ايجادها الى شىء غير نفسها فخلقها بها  
لانها آلة ايجاد المصنوع و هى مصنوع و هى آلة الابداد .

واما الثانى فلان حقيقتهم عليهم السلام صورة الفعل و اثره الذى  
لا يتحقق الفعل بدونه فاقام الله سبحانه ايجاد حقيقتهم بحقيقتهم فحقيقتهم  
عليهم السلام كالانكسار من الكسر ثم انقطع السير قال امير المؤمنين عليه  
السلام: انتهى المخلوق الى مثله و الجأ الطلب الى شكله هـ، فمثال حقيقتهم  
عليهم السلام من فعل الله سبحانه كالضرب الذى هو المصدر من ضرب الذى  
هو الفعل فى قولك ضرباً فان الحدث هو الذى تقوم به الفعل تقوم ظهور

لانه محل ظهوره و تحقق ظهوره و تقوم الحدث بالفعل تقوم تحقق فبالفعل تحقق المصدر والفعل انما تحقق في المصدر وان كان بالفعل تحقق فافهم .  
وقد ذكرنا مراراً انه لم توجد مرتبة من مراتب الوجود على جهة الحقيقة فيما فوقها من المراتب ولا فيما تحتها وانما هي اثر لما فوقها واما ما تحتها فاطر لها وجعل المصنّف الوجود حقيقة واحدة بسيطة في نفسها وانما تكثرها في المراتب والمنازل والاطوار بما فيها من الشؤون الذاتية ولهذا قال «فعلى هذا المنوال وجود الممكنات المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عند الله» انتهى ، ويعنى بالحق الذي هو الله حقيقة تلك الحقيقة البسيطة المتكثرة بتلك الشؤون الذاتية ولا شك انّ هذا باطل وزندقة بل الحق ان الحقيقة البسيطة التي تكثرت في مراتبها بشؤونها العارضة هي حقيقة وجود الممكنات وهي حقيقة اوجدها الله سبحانه بفعله لا من شيء ولم تتكثر بشؤونها الذاتية بل لصلوحها للتكثر بالمشخصات المتفاوتة على نحو ما مر واما الواجب الحق تعالى فليس من هذا كله في شيء ولا يعلم ما هو الا هو وليس في خلقه ولا خلقه فيه كما قال عليه السلام هو خلو من خلقه و خلقه خلو منه وقال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديداً لما سواه .

قال : «المشعر الخامس - في ان واجب الوجود تمام كل شيء . قد علمت ان الوجود حقيقة بسيطة لا تتفاوت اعدادها بامور ذاتية من جنس وفصل و نحوهما بل بكمال ونقص و غنى وفقر وليس النقص والفقر مما تقتضيه نفس حقيقة الوجود والا لم يوجد واجب الوجود والتالي باطل كما ثبت فالمقدم مثله فظهر انّ حقيقته في ذاتها تامة كاملة غير متناهية القوة والشدة وانما ينشأ النقص والقصور والامكان ونحوها من الثانوية والمعلولية ضرورة ان المعلول لا يساوى علته والفائض لا يكافئ المفيض فظهر ان الواجب الوجود تمام الاشياء ووجود الموجودات ونور الانوار» .

اقول : قوله «قد علمت ان الوجود حقيقة بسيطة» الى قوله «فالمقدم مثله» فيه ان الوجود اذا كان حقيقة بسيطة لا يجوز ان يكون لها اعداداً اصلاً الا ان يكون

القول ببساطته انما هو باعتبار خاص لا مطلقا فحصول الاعداد ان جاز لطبيعة تلك الحقيقة لزم التعدد في جميعها فلا يكون من تلك الحقيقة واجب وجود لذاته وان جاز لامور خارجة عن تلك الحقيقة جاز على كل فرد منها بتلك الامور فلا يكون من تلك الحقيقة واجب وجود ولو فرض جواز ذلك في شيء منها دون شيء لزم الترجيح بلا مرجح فيصح في الكل او يمتنع في الكل لان الحقيقة البسيطة الواحدة لا تختلف اعدادها لذاتها ولا لخارج عنها الا ان يكون لذاتها صلوح قبول ذلك ويلزم اختلافها فلا تكون واحدة بسيطة الا ان تكون تلك الحقيقة مستندة الى غيرها فتختلف اعدادها من اختلاف النسب الى ما استندت اليه في القرب والبعد والرتبة والجهة وما شبه ذلك هف ، وهذا ايضا لازم اذا كان تفاوتها بالنقص والكمال والغنى والفقر لان ذلك انما يمكن في الحقيقة المركب ولو بالصلوح للتركيب بالايكون منافيا لها كالتى تعرض لها الوحدة بعد التركيب لمفهوم اسم قد لحقها بعد ذلك كما لو كانت تلك الحقيقة مؤلفة من اشياء يجوز الغنى على بعض ويجب لآخر ويجوز الكمال لبعض ويجب لآخر ثم لحقها بعد اجتماعها اسم جامع لها كالشئ والموجود فان تلك الاشياء من مفهوم الاسم حقيقة واحدة ومن حيث اختلافها في وجوب الغنى والكمال وجوازهما تكثر اعدادها وهذه ليست حقيقة بسيطة واحدة يقال انها انما تكثر من جهة الغنى والكمال والفقر والنقص بل هي اشياء مختلفة اذ علة تكثرها هو اختلافها في تلك الصفات هي علة شئيتها فتكون حقائق مختلفة لا حقيقة بسيطة واما اذا كانت حقيقة بسيطة ولم تكن مستندة الى الغير في تحققها فانها لا تتفاوت اعدادها بغنى وكمال وفقر ونقص مثلا حقيقة الماء المشروب المعروف لا يمكن تعقل تفاوت اعدادها بغنى وكمال وفقر ونقص الا اذا كانت علة التفاوت امورا خارجة وحينئذ تكون جنسا تتميز انواعه بالفصول ومادة مطلقة تشخص افرادها بالصور والا اذا كانت مجمعة من اشياء مختلفة جمعها اسم عام كما قلنا على ان النقص والفقر ان لم تقتضيه حقيقة الوجود كان قوله سابقا: واما تخصيصه بمراتبه و منازل في التقدّم والتأخر و

الغنى والحاجة والشدة والضعف فيما فيه من شؤونه الذاتية وحيثياته الغيبية (العينية . خ ل) بحسب حقيقته البسيطة الخ ، باطلا لانه هناك جعله من شؤونه الذاتية و لو لم تقتضه حقيقته لما قال من شؤونه الذاتية لقوله (بقوله . خ ل) بحسب حقيقته البسيطة ، وهنا قال : ليس النقص والفقر مما تقتضيه نفس حقيقة الوجود ، وقد ذكر ان علة التفاوت والاختلاف فى تعدد المراتب هى النقص والفقر فاذا ذكر هناك تخصيصه بمراتبه فى تلك الامور التى من جملتها النقص والفقر بما فيه من شؤونه الذاتية فلا ريب كانت تلك الشؤون التى يتخصّص بها بمراتبه فى النقص والفقر مما تقتضيه حقيقته ولا سيما مثل ما سمعت من قوله هناك بحسب حقيقته البسيطة وقد سبق منه فى التوضيح ان اعداد الوجود تمتاز بحسب الماهية فان لم تقتضه كان ما ذكر من تنافى كلاميه و تدافعهما كما سمعت و كان تفاوت اعداده و مراتبه بامور خارجة عن حقيقته .

ثم نقول تلك الامور ان كانت شيئا فاما ان تكون مجعولة له او لا فان كانت مجعولة له لزمه ان تكون وجودات لان غير الوجودات لا تكون مجعولة عنده بالذات و لو جعلها مجعولة بالعرض لم تكن سببا للتفاوت لتقدم مسبباتها على اسبابها لانّ ما بالعرض لاحق لا سابق و الوجودات المتفاوتة سابقة عليها و ان لم تكن مجعولة كانت من تلك الحقيقة البسيطة اذ لا يكون شىء غير مجعول الا ما كان من تلك الحقيقة البسيطة و ليس الا صرف الوجود اذ كل ما سواه مجعول و ان لم تكن شيئا فلم يكن ما ليس بشىء سببا مُفَاوِثاً (مُتَفَاوِثاً . خ ل) لما هو الشىء هف ، و ان كان النقص والفقر مما تقتضيه حقيقة الوجود فنقول قد صرح المصنف فى كتابه المسمى بالحكمة العرشية فقال : و نعى بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شىء غير الوجود من عموم او خصوص او حدّ او نهاية او ماهية او نقص او عدم و هو المسمى بواجب الوجود انتهى ، فان عنى بقوله نفس حقيقة الوجود هنا هو الواجب كما هو مقتضى قوله فظاهر و لكن النقص والفقر لا مانع من ان يكون تقتضيهما حقيقة الوجود غير الوجود الواجب و لذا حصل التفاوت بهما فى الوجودات الممكنة و يلزم من هذا الا يتحد الوجود بل

يكون الواجب سبحانه لا تقتضى ذاته النقص والفقر والممكن تقتضيها حقيقة فلا يكون الوجود حقيقة واحدة بسيطة وان عنى بقوله نفس حقيقة الوجود المطلق او خصوص الممكن جاء التفصيل السابق ولم يلزم عدم وجود الواجب لانه انما يلزم على فرض اقتضاء حقيقة الواجب خاصة ، وفى التعليقات للملا احمد المذكور ما يدل على ان تلك الحقيقة من ذاتها تقتضى الكمال ولاجل الثانوية والمعلولية تقتضى النقص فانه قال على قول المصنف ليس النقص والفقر، الخ: يظهر منه جواب عن سؤال يرد فى هذا المقام تقريره ان الوجود لو كان حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص فاما ألا تقتضى شيئا منهما او يقتضى وح اما ان يقتضى الكمال والنقص والتوالى باسرها باطلة اما الاول فلاستلزامه الاحتياج الواجب الذى هو عين الوجود الى الغير فى الكمال واما الثانى فلاستلزامه عدم الاختلاف فيهما واقتضائه عدم النقص فى التمام ولا معنى لاقتضاء الجميع كما لا يخفى و تقرير الجواب ان الوجود حقيقته لا تقتضى النقص ولذا قيل ليس لا تقتضى شيئا منهما كما هو الظاهر بل تقتضى التمامية والنقص فى بعض المراتب لاجل الثانوية والمعلولية والحاصل انا نختار فى الجواب ان حقيقة الوجود تقتضى التمامية ولا نسلم ان الجميع يجب ان يكون كذلك لان الثانوية مانعة من اقتضاء الوجود ذلك انتهى

وهذا مذهب المصنف فيكون الوجود يقتضى الكمال والغنى بحقيقته و بعروض الثانوية والمعلولية يقتضى النقص والفقر و يأتى نقض هذا.

وقوله «فظهر ان حقيقته فى ذاتها تامة كاملة غير متناهية القوة والشدة» الخ، ظاهره ان المراد بحقيقة الوجود هنا هو الوجود المطلق وعلى هذا كيف يكون مطلق الوجود غير متناهى القوة والشدة وفيه الوجودات التى فى غاية الضعف فى اصل حقيقتها لان حقيقتها ان كانت عين حقيقة الواجب لم يكن فيها نقص وفقر ويلزم الاتحاد الحقيقى اى عدم التعدد والوحدة المطلقة لان الكثرة انما نشأت منهما فاذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول وان كانت غيرها لم تكن حقيقة الوجود المطلق بسيطة .

و قوله «وانما ينشأ النقص والقصور والامكان ونحوها من الثانوية و المعلولية» يعنى ان النقص والقصور والامكان لا تكون مأخوذة فى مفهوم الوجود لتكون ذاتية له وانما تعقل هذه الاشياء عارضة فتكون لاحقة للحصص الوجودية تبعاً لتنزلاتها فى مراتبها ومنازلها فتكون الحصص فى ذاتها باقية على بساطتها و وحدتها لان منشأ التعدد هى المعقولات الثانوية، وانت اذا نظرت الى هذا الكلام بعين البصيرة وجدته راجعاً الى اختلاف الموضوع فان دعواه فى الاعتبار مسلمة ولكنّها غير المدعى لان الحصص اذا نظرت اليها مع قطع النظر عما لحقها فلا شك فى وحدتها وعدم تعددها كالحصص الحيوانية التى فى الانسان والفرس والغراب فانّها متحدة مع قطع النظر عن الفصول لان هذه الفصول التى بها تمايزت الانواع بالنظر الى حقيقة الجنس من الثانوية بمعنى ما ندّعيه بمقتضى الدّلة القطعية من ان النقص والقصور والامكان وما اشبهها من حدود الماهيات ومن أنّ الوجودات لا تتقوم فى الوجود بدون هذه الحدود لا كما زعمه المصنّف على ما يدّعيه من عكس ما قلنا يعنى أنّ قولنا و ارد على قوله من انها من الثانوية قلنا انما تكون من الثانوية اذا نظرت الى نفس الوجود كما لو نظرت الى نفس الجنس ولا ريب انك اذا نظرت الى الحصص التى فى الباب و السرير و السفينة من الخشب مع قطع النظر عن المشخصات فانها شىء واحد بسيط فهى اى المشخصات بالنسبة الى نفس حقيقة الجنس من الثانوية اذا لحظتها عارضة على تلك الحصص ولكننا نقول انها ذاتيات فى الباب و السرير و السفينة فلو صح وجود هذه الحصص منفردة باسمائها بدون هذه المشخصات توجه بعض ما يدّعيه من ان تلك الحصص القائمة بنفسها لم تكن موجبات التعينات لها من مقتضى ذواتها ولكنّها ليست كذلك لان تلك الحصص انما تتقوم بالفصول فلا يعقل السرير و الباب و السفينة بدون تلك الفصول لان هذه المشخصات اعنى الصور الخاصة هى فصولها اذ لانعى بالفصول الا الصور النوعية التى هى الماهيات الاولى عندنا و لانعى بالحصص الا المواد التى هى الوجودات كما تقدّم و قولنا توجه بعض ما يدّعيه، نريد انا اذا سلّمنا له كون تلك



المميزات من الثانوية لانسلم له كون تلك الوجودات مع قطع النظر عن النقص والقصور والامكان ونحوها ترجع الى حقيقة بسيطة واحدة احد أفرادها صرف الوجود الخالص الذى لا يعتريه النقص والقصور والامكان وهو الواجب تعالى كما يشير اليه المصنّف من ان تلك الحقيقة باعتبار الفرد او المطلق هو الواجب تعالى لانه صرف الوجود و تعدّد الوجودات انما هو بتنزّل بمراتبه و منازلها فيها بشؤونه الذاتية كما تقدّم لان آية ما يدعيه هو ونحن هو الجنس و حصصه كما فصلنا مراراً فلا يصح كون حقيقة الحيوانية الصرف الخالص تتّصف بصفات بعكس صفات حصصها فى الانسان والفرس والغراب مع قطع النظر عن فصولها فانه ان ادعى ان حقيقة الوجود هو صرف الوجود الحق الواجب الوجود تعالى و أن افراد الوجود التى هى وجودات الممكنات مخالفة لتلك الحقيقة و متّصفة بخلافها فى الوجوب والامكان والتقص و الكمال والغنى والفقر كان حقيقة الوجود عنده الجامعة لجميع مراتبه البسيطة المتّحدة انما هى باعتبار مفهوم اللفظ او المعنى المصدري او المعنى البسيط اعنى المعبر عنه بهست فى الفارسية وهذه الامور لا يصح ان تطلق الا على طبيعة مجازية عارضة فيكون وجوداً نسبياً بالحمل الشائع المتعارف كما اذا قلت زيد هست و الجدار هست و الحركة للحيوان هست و حمرة الثوب هست فتكون هذه الامور داخلية تحت حقيقة واحدة هى الحصول للواجد و ارادة نحو هذا لا يجوز فيما نحن بصده لانّ اتّحادها اى هذه الحقيقة المعنوية التى هى متعلق الوجدان بجهة الحصول منها لا فى حقائقها (حقائقها ظ) لانها مختلفة و ان ادعى ان الوجود حقيقة واحدة متصفة بصفة واحدة لذاته و ان تلك الوجودات متعدّدة باعتبار عوارض خارجيّة كالتقص والفقر وغيرهما ليست من مقتضى حقيقة الوجود و جب ان تكون تلك الافراد مع قطع النظر عما لحقها مساوية لتلك الحقيقة فى جميع ما لها من الوجود و الكمال والغنى و الا لم تكن الحقيقة الجامعة لكل بسيطة متّحدة بل تكون متعدّدة مختلفة فى ذاتها بخلاف الفرض هف، فحيث بطلت الدّعويان لم يكن بُدُّ له و لغيره من القول بان الكلام منحصر

فى الوجود الممكن وانه هو المادة المطلقة اذ لا مناص عن هذا كما ذكرنا سابقاً .

بقى الكلام هل هو حقيقة واحدة من حيث الذات من باب المشكك فيه القوى باعتبار القرب من المفيض وفيه الضعيف باعتبار البعد من المفيض كما هو رأى الاكثر من القائلين بالمباينة او الظلية ام حقائق مختلفة وان كل رتبة منه لا تنزل الى ما تحتها بذاتها ولا تصعد الى ما فوقها كذلك وانما تنزل باثرها وان الاشياء كل منها خلق فى رتبة وجودها فلا تخلق الاجسام مما تخلق منه العقول ولا العكس على نحو ما اشرنا اليه قبل هذا وهذا هو الحق وهو المستفاد من مذهب اهل البيت عليهم السلام فالاسم فى الحقيقة صادق على تلك الافراد بالاشتراك اللفظى لانه لم يكن بوضع واحد فى اصل اللغة لان الواضع عز وجل وضع الاسماء علامات المسميات فهى صفات لها كما قال الرضا عليه السلام حين سُئِلَ عن معنى الاسم فقال صفة لموصوف فلما خلق الله سبحانه الرتبة الاولى سماها باسمه .

ثم لما خلق الرتبة الثانية من شعاع الرتبة الاولى و كانت بمقتضى طبيعة الصفة انها بهيئة الموصوف وان الاسماء حين كانت المسميات كان بينها وبين المسميات مناسبة ذاتية لم تكن فى الاسماء المؤلفة من الحروف اوفق للمناسبة من اسم الرتبة الاولى لما بين الثانية وبين اسم الاولى من اتحاد الجهة فسمّاها باسم الاولى كما سمى شعاع الشمس باسم الجرم ولما كان كل مرتبة منه بالنسبة الى التى قبلها كشعاع الشمس بالنسبة الى الشمس سمى كل رتبة باسم ما قبلها فلما اتحد اللفظ فى جميع المراتب توهم بعض الناس ان ذلك من باب الاشتراك المعنوى وليس كذلك لان المعنوى يكون بوضع واحد واللفظى يكون باوضاع متعددة ولكن ذلك المتوهم لم يكن قبل المراتب فلما وجد بعدها وجد الاسم الواحد يطلق على كل منها فقال انها بوضع واحد وليس كذلك لان المراتب بينها مدد متطاولة ولم يوضع الاسم حين وجدت المرتبة الاولى لها ولغيرها مما لم يوجد ليكون من الاشتراك المعنوى بل يوضع لها

خاصّة فاذا وُجِدَت مرتبة أُخَرى بعدها واعتبرها الواضع و وجد فيها مناسبة ذاتية بنسبتها بينها وبين الاسم الذى وضع للاولى وضع ذلك الاسم عليها بوضع جديد لان الاسماء صفات المسمّيات ولا توجد الصفات قبل الموصوفات واما من جعل الوضع بالاشتراك المعنوى فلزعمه ان الوجود شىء واحد وضع له الاسم على تلك الحقيقة والمراتب المتكثرة انما هى من تنزلاته وهذا القول يعلم صحته وفساده بمعرفة الوجود هل هو على ما قلنا ام على هذا القول ويعلم الحق من احاديث اهل البيت عليهم السلام الذين اشهدهم الله خلق السموات والارض وخلق انفسهم واتخذهم اعضاداً لخلقه وانا اشهد ان الحق لهم ومعهم وفيهم وبهم .

وقوله «ضرورة ان المعلول لا يساوى علته» صحيح وهو يدل على ان المعلول لم يكن من سنخ العلة وان كان قد يكون فى نوع رتبته كما لو كانت العلة جسماً والمعلول جسماً فان العلة وان كانت من نوع المعلول لكنها لا تكون فى رتبته الشخصيّة ولو كان من سنخ العلة لكان مساوياً لها فى الحقيقة ويجرى عليه لذاته كل ما يجرى عليها لذاتها وكذلك الفاض لا يكافئ الفيض كما لا يكافئ المفيض ولو اريد بالفيض هنا المصدر اى المُفَاض لكان مكافئاً (مكافئاً ظ) له بل الفيض هو الفاض .

وقوله «فظهر ان الواجب الوجود تمام الاشياء ووجود الوجود» وتمام الاشياء يعنى انه ظهر من قوله انه تعالى تمام الاشياء بذاته وانه وجود الوجود الممكن فيلزمه ما قال سابقاً ان وجود الشىء هو حقيقته وهو متحد بماهيته فى الخارج فيكون الواجب حقيقة وجود زيدٍ ومتحد بماهيته لانه مقتضى ادلته السابقة لانها لو صحّت جرت هنا على دعوى انه تعالى وجود الوجود وظهر من قولنا بطلان جميع الوجوه التى اعتقد انها سرّ العلوم وانها لم تكن من انظار الحكماء البَحْثِيَّة ولا الخيالات الصوفيّة ولم يخالف حرف من قوله شيئاً من تلك الانظار ولا تلك الخيالات لا حول ولا قوّة الا بالله العلى العظيم .

قال : «المشعر السادس - فى ان واجب الوجود مرجع كل الامور اعلم ان

الواجب بسيط الحقيقة و كل بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الامور لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها واحاط بها الا ما هو من باب الاعداد والتفاصيل .

اقول : اخذ بقرآن الواجب عز وجل كل خلقه لانه لو لم يكن كل الاشياء لكان معه غيره و حيث كان بسيطاً لم يتميز بحدود ومشخصات لان ذلك حال المركب وانما يتميز بنفى غيره فيكون نفى غيره مأخوذاً في مفهوم ما يتميز به و يكون حينئذ مركباً ممّا به هو و ممّا به هو ليس غيره و يلزم من عكس نقيض ذلك انه كل الاشياء على ما يذكر من تقريره و لو قال سائل ما المانع من كونه مركباً ممّا به هو و ممّا به هو ليس غيره لقال المانع الدليلي (الدليل .خل) القطعي على حدوث المركب و لو قال في جوابه ذلك للسائل لقل له انه اذا كان كل الاشياء لزم ما هو اشنع من ذلك لانه لو كان مركباً كان مركباً من شيئين من اثباته و نفى ما سواه و اذا كان هو كل ما سواه كان عبارة عن الاشياء لانه ليس هو و الاشياء بل هو الاشياء فينقسم اليها فاذا كان قد تكلف المصنف تعديل كلام يكون كالدليل ليتخلص مما يلزمه فقد وقع فيما هو اعظم مما قرّ منه مع كثرة ما يلزمه حيث قرّ من التركيب من اثنين والتجأ الى التركيب من كل شيء بل ليس هو شيئاً غيرها كما قال الشاعر :

والمستجير بعمرو عند كربته

كالمستجير من الرمضاء بالنار

و الوحدة التي يشير اليها لا يلزم منها كونه كل الاشياء بل يلزم منها انه هو لا غيره و الاية الشريفة لا تدلّ على مدّعاها لا بظاهرها و لا بتأويلها اما ظاهرها فلانه انما يدل على ما تدلّ عليه الايات الاخر من كون المراد بالمحيط هو كتابه لا ذاته و القرآن يفسر بعضه بعضاً فيكون معنى الجميع واحداً و هو انه سبحانه احصى كل الاشياء في كتابه و هو علمه الحادث اعنى اللوح المحفوظ على الظاهر و الامام سيد الوصيين صلوات الله عليه على الباطن و الاية هو قوله تعالى وقالوا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والمراد بهذا

الكتاب اللوح المحفوظ او كتاب الاعمال او الاكبر فانه يأتي كل شخص بكتابه الذي كتبه الملكان الحافظان من اعماله فيجد كل ما عمل من خير و شر محضراً او يقرأ عليهم الكتاب الاكبر بلفظ واحد و يطابق جميع كتب الخلائق على اختلافها فيقع صوته على كل كتاب بما فيه لا يخالف حرف حرفاً مع شدة اختلافها و كثرة تباينها و على الباطن ان الامام عليه السلام الذي هو كتاب الله الناطق يقرأ على الخلائق قراءة واحدة بلسان فيقع على الكتب كل بما فيه و على التفسيرين قوله تعالى هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون .

و اما تأويلها فلان شرط التأويل الذي يسوّغه و يصرفه عن ظاهره هو ان لا يكون المعنى المستنبط مخالفاً لما في نفس الامر و اما اذا قام الدليل على بطلان معنى لم يجز تأويل آية من القرآن على تصحيح ما يبطله الدليل الحق لان التأويل على خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل قطعي صارف عن الظاهر او مجوز للانتقال اليه و الايات المفسرة للعلم الذي اشير اليه في تلك الاية كثيرة مثل قوله تعالى حكاية عن سؤال فرعون و جواب موسى عليه السلام قال فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربّي في كتاب لا يضل ربّي و لا ينسى فقال تعالى علمها عند ربّي في كتاب و لم يقل في ذاته كما يراه المصنف و اتباعه و كذلك قال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ اي حافظ لعلمنا بها و هو اللوح المحفوظ او كتاب الاعمال او الامام عليه السّلم و الاخبار في هذا المعنى لا تكاد تحصى كثرة .

و قول المصنف قيل فيه : ان قوله هو كل الاشياء احتمالات الاول انه تعالى كل واحد واحد من الاشياء بمعنى ان كل واحد واحد منها من حيث هو كذلك عينه و هو باطل قطعاً و الا لزم ان يكون كل منها واجب الوجود على ما اخذه في الدليل من انه تعالى بسيط الحقيقة ينافيه الثاني ان يكون المراد ان المجموع من حيث المجموع من الاشياء عينه تعالى و هو كالاول باطل كما لا يخفى فالحق ان يقال ان المراد انه جامع لجميع مراتب وجودات الاشياء

بمعنى انه لا يكون سبب شيء ينهى (ينتهى . خل) عنه ولكن بنحو اشرف اى مع سلب جميع نقائصها (نقائصها ظ) فالواجب كل الاشياء بهذا المعنى فالكل يحتمل المعنيين بالمعنى المذكور، انتهى كلامه وهو الملا احمد المذكور فى تعليقاته وقد ابطال الاحتمالين الاول وهو صحيح فانهما باطلان واما الاحتمال الثالث الذى يذهب المصنف اليه واتباعه واختاره هو من ان المراد بقولنا كل الاشياء انه تعالى عين وجودات الاشياء مع تخليصها عن جميع نقائص الحادثات من حدودها وصفاتها وهو معنى قولهم بنحو اشرف ولذا اجمله فى قوله: والحاصل ان الواجب من حيث هو واجب واجب، يعنى بهذا اللحاظ مشتمل على تلك الوجودات حال كونها مسلوباً عنها تلك النقائص لانها ح هي هو ولذا قال: ولكن مسلوب عنه تعالى الخ، يعنى اذا قلنا هو مشتمل عليها وعينها يكون تعالى منزها عن تلك النقائص يريد ان المنزه هو تعالى لا هي فى من حيث هي محل النقائص ومن حيث هو مقدس الذات فيكون (فتكون . خل) تلك الحقيقة بلحاظ الوجوب مقدسة وبلحاظ الحدوث مشوبة ولذا قال مسلوب عنه تعالى ولم يقل مسلوب عنها.

وانت خير بان هذا تمحلات لاتسمن ولا تغنى من جوع لان سلب جميع النقائص عن تلك الوجودات انما يصح بحيث يبقى لهم منها بقية تكون واجبة اذا كانت تلك الوجودات ذاتها التى بها تحققت مشوبة من قديم وحادث فاذا طهرت من الحدوث وصفت بقي ما فيها من الوجوب على نحو ما قرر فى العلم الطبيعى المكتوم من علم الميزان وعلى ما ذهبوا اليه يلزمهم عدم خلو الواجب من الحدوث والحادث من الوجوب وهم يلتزمون به فيكون الازل محلاً للحوادث والامكان محلاً للازل وايضاً حقيقة تلك الوجودات ان كانت قديمة فهو ما قلنا من اللزوم وان كانت حادثه فاذا اخذت تسلب عنها النقائص لم يبق منها شيء اذ كلها نقائص لاتنتهى الى كمال ذاتي قط وانما تنتهى الى كمال مستفاد من الغير اقامه الغير تعالى بنفسه الحادث لان الاشياء منبعثة عن فعله لا عن ذاته والايات الافاقية والانفسية تشهد بهذا اى انه لم يبق بعد كمال التصفية

شيء ألا مما يكون مشوباً من ثابت و متغير ليكون السلب نافياً و مزيلاً للمتغير لا غير .

ثم قال و لكن مسلوب عنه تعالى من حيث هو واجب حدودها و نقائصها فهو كل الكل ، يعنى به ما قلنا و مثاله مثل ( مثال . خل ) الخط اذا سلبت عنه الكون فى القرطاس و اليبوسة التى عرضت له و الهيئات الحرفية رجع مداداً و هذا اعتقادهم و هو عند الله باطل و معنى كلامه كما قلنا فى قوله مسلوب عنه تعالى يعنى ان سلب الحدود انما هو بلحاظ الوجوب مع ثبوتها بلحاظ الامكان و قوله فهو كل الكل ، يعنى كالمداد فانه كل الكتابة مع سلب العوارض و قوله اياك اياك و ان تظن بفظانتك البتراء ان مرادنا باشماله على الكل اشتمال الكل على الاجزاء او اشتمال الكل على الجزئى ، و انا اقول اياك اياك و ان تفهم بفظانتك المنكوسة غير انه يلزم من كلامهم ان ذلك اشتمال الكل على الاجزاء خاصة لا اشتمال الكل على الجزئيات كيف لا و هم يصّر حون بانه تعالى كالبحر و هى كالامواج و هو كالنفس و هى كالحروف و هو كالواحد و هى كالأعداد لانّ كلامهم منحصر فى احد طريقين يوصلان الى ما علمت :

احدهما اشتمال الكل على الاجزاء و هم اصحاب البحر و النفس و المداد .

و ثانيهما اشتمال الشئ على اعراضه بمعنى قيامها به بحلولها فيه و هم اصحاب الثوب المتلون بالالوان و الماء الذى يكون ثلجاً .

ثم أتى بما يدل على أنّ مراده بالواجب مع كونه كلّ الاشياء بانه كالمداد فى الحروف النقشية فقال : بل المراد أنّه بوحدته الصّرفة و بساطته المحضة لا يسلب عنه شئ من تلك الوجودات بمعنى أنّ كلّاً منها مع سلب جميع نقائصها و حدودها عنها هو عينه تعالى ، هذا و قد قال فى التعليقات المذكورة : ألاّ القول بها يعنى بكون بسيط الحقيقة كلّ الاشياء دونها اى دون القول بكون الوجودين فى الاصل مع قطع النظر عن الاغيار شيئاً واحداً بسيطاً من سنخ واحد من قبيل القول بالمتناقضين يعنى ان القول بالكلية مع القول بتغاير

الوجودين قول بالمتناقضين ثم قال والعجب من المعلم الاوّل انه قال بها في أثولوجيًا مع القول بتخالف وجود الممكن مع وجود الواجب من حيث الحقيقة، وكذا يظهر من كلام المعلم الثاني القول بها مع قوله بذلك التخالف اللهم الا ان يقال المراد بالتخالف ما مرّ من المصنّف سابقاً من توجيه كلام المسائين فح لا اشكال فتذكر انتهى .

وهذا ظاهر في توافق اقوالهم على هذا المذهب المخالف لمذهب الائمة عليهم السلام الا ان الذي ليس له غور في مذهب محمد وآله صلى الله عليه وآله قد يميل الى اقوالهم لانهم يوجهون كلام الله وكلام أوليائه عليهم السلام على وفق مذهبهم ولتصغى اليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة ولا يرضوه وليتصرفوا ما هم مقترفون ولهذا قال في التعليقات المذكورة تبعاً لهم في التأويل قال : وليعلم ان الايات الدالة على هذا المطلب على طور فهمه كثيرة منها قوله تعالى والله واسع عليم ومنها قوله الا انه بكل شيء محيط ومنها قوله هو الاول والاخر والظاهر والباطن ، الى اخر ذلك من الايات وفي كلمات المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين اشارة الى هذا كما هو ظاهر عند من تتبع كلامهم كقول ابي عبد الله الحسين عليه السلام في دعاء عرفة ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك ، فانّ فيه دلالة على هذا على طريقته انتهى .

فانظر رحمك الله الى ما في مأخذ هذا التأويل من عجيب العدول عن الصواب فانه اذا أوّل قوله تعالى والله واسع عليم بان ذاته لبساطتها واسعة حتّى شملت كلّ الاشياء كان المراد من هذه السعة المعنى المدرك بان تكون منبسطة على الاشياء انبساط امتداد او محيطية بها احاطة الكرة او انبساط المادة المطلقة على حصصها المتميّزة بالصور او الفصول كانبساط الجنس على حصص انواعه والخشب على خشب السرير والباب والسفينة فاما احاطة الكرة وانبساط الامتداد فانهم يمنعونه في القول وان كان لازماً لهم في ما ارادوا واما انبساط المادة المطلقة والجنس فانهم يتعلّقون دعواهم على هذا النحو وراجع كلام المصنّف في ما سبق في ذكر ارتباط الوجود بالماهية قال : لان الارتباط بينهما



اتحادى لا كالارتباط بين المعروف و عارضه و الموصوف و صفته بل من قبيل  
 اتصاف الجنس بفصله فى النوع البسيط عند تحليل العقل آياه اليها من حيث هما  
 جنس و فصل لا من حيث هما مادة و صورة عقليتان انتهى ، و هو يشير الى  
 الوجود الذى هو من سنخ الواجب و قال قبل : و يظهر لك ايضا انه كيف يصدق  
 القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصه بذاتها مختلفه الحقائق بحسب  
 اختلاف الماهيات الامكانية المتحدة كل منها بدرجة من درجاته و مرتبة من  
 مراتبه سوى الوجود الحق الاول الذى لا ماهية له الخ ، يشير الى ان تلك الحقيقة  
 الواحدة البسيطة المتشخصه بذاتها لها مراتب اعلاها الوجود البحت الحق الذى  
 لا يشوبه شىء يعنى به الواجب تعالى و فى كل هذه العبارات يلزم منها القول  
 بالكلية مع القول بالتخالف فيما هو من سنخ الواجب و فرد من تلك الحقيقة التى  
 انما تطلق عليه تعالى عندهم و كل هذه التى يشيرون اليها فهى من صفات  
 الحوادث المدركة المشاركة لها فى معنى الاتحاد و الاختلاف و تنزل المراتب  
 و امثال ذلك مما هو من احوال الحوادث . و اما قوله تعالى هو الاول و الآخر و  
 الظاهر و الباطن فعلى ظاهرها ان اول الاشياء لا يصدق على اوسطها و اخرها  
 فلا يكون كلا و اخرها كذلك و ان لوحظ الاتحاد بين الصفتين كما هو الحق  
 لم يشمل الاوسط و اما الظاهر و الباطن فليس فى دلالة ظاهرهما ما يشمل  
 المدعى و على تأويلها فلا يجوز لما قلنا سابقاً ان دلالة التأويل لما هو خارج عن  
 ظاهر الوضع اللغوى انما يجوز فيما لم يقم الدليل الصريح القطعى على خلافه و  
 لم يلزم منه التباس و لا اضلال فلا يصار اليه فى مقام المنع منه اذ لقائل ان يقول  
 ليس فى الآية و لا فى التى قبلها اثر من دلالة على المدعى من الوجوه .

و اما ما نقل عن الحسين بن على عليهما السلم فى دعاء عرفة من قوله :  
 اكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى  
 تحتاج الى دليل يدل عليك و متى بعدت حتى تكون الاشارة هى التى توصل  
 اليك فمن معانيه انه عليه السلم يقول اكون لغيرك ظهوراً لم يكن مستفاداً منك  
 بان يكون ظهور الغير من نفسه او من غير الله او يكون المعنى ان ظهور الغير لك

وفى قبضتك وملكك وعلى ظاهر الكلام الذى صاروا اليه يكون المعنى انك اظهر من كل شيء لان ظهور كل شيء انما (هو . خ) اثر ظهور فعلك فظهور كل شيء اثر اثر ظهورك وانت اظهر من كل شيء لانك ظهرت بكل ظاهر فكل ظاهر هو وظهوره فى الحقيقة ظهورك وانت اظهر من كل شيء لان من لا يظهر بذاته وانما يظهر بمن سواه اظهر ممن ظهر به وهو من سواه وكون نفس الغير ونفس ظهوره فى كل مرتبة من مراتب الالكوان نفس ظهوره عز وجل لا يلزم منه كونه تعالى ظاهراً بذاته كما توهم من جعل المجعول من سنخ الجاعل او نفس الجاعل مع قطع النظر عن حدود الجعلي والانجعال او من جعل ظهور الغير والغير هو ظهوره بذاته بمعنى ان ذلك الغير وظهوره هو ظاهره عز وجل لما فى هذه الوجوه من المفسدات اما فى الاول فظاهر كما سمعت مراراً واما الثانى فاشنع واما الثالث فان معناه ان الوجود حقيقة واحدة فيها لب هو الواجب وهو الروح وكل ما سواه جسده وقشره ومنهم من جعل النسب بينه وبين من سواه والنسب بين بعض السوى الى بعض شيئاً واحداً .

قال الشيخ محمد بن ابى جمهور الاحسائى فى المجلى : ولبعض اهل هذه الطريقة فى معنى العالم طريقة اخرى وهى قولهم العالم هو الظل الثانى (الفانى . خ) وليس هو الا وجود الحق الظاهر بصور الممكنات فلظهوره بتعيناتها سُمى باسم السوى والغير باعتبار اضافته الى الممكنات اذ لا وجود للممكن الا مجرد هذه النسبة والا فالوجود عين الحق والحق هوية العالم وروحه وهذه التعينات فى الوجود الواحد احكام اسمه الظاهر الذى هو مجلى لاسمه الباطن ولهذا قالوا العالم غيب لم يظهر قط والحق تعالى هو الظاهر ما غاب قط واهل الظاهر على عكس ذلك فيقولون العالم ظاهر والحق تعالى غيب فيهم وكل هؤلاء عبيد السوء وقد عافى الله تعالى بعض عبيده من هذا الداء والحمد لله الى ان قال بعد ذلك : فالعوالم على اختلافها باللطافة والكثافة والجسمية الحسية المثالية والنفسية والعقلية واللاهوتية محيط بعضها ببعض الاعلى بالادنى والاشد نوراً بالاضعف والالطف بالاكثف على الوجه

المذكور و الترتيب اللطيف لا تباين بينها فكان المجموع عالماً واحداً مركباً من اعضاء و آلاب و هيئات كثيرة مشتملاً على قُوًى من الروحانيات لا تتناهى يبتدئ من العلة الاولى الذى هو (التى هى . خ ل) اشدها لطفاً و صفاء و هو النور المحض القاهر لجميع الموجودات و ينتهى الى ما يقابله من الكثافة و الظلمة و الغلظة و هى الارض و العوالم الباقية تترتب فيما بينهما و كلما قرب الشئ الى البارئ تعالى لطف و صفا و طفاً و نفذ فى سائر العوالم و غاب عن الحس و كلما قرب من الارض كثف و غلظ و رسب و ظهر للحس انتهى ، فتأمل مراد هؤلاء فان العالم عندهم شخص واحد روحه هو البارئ تعالى و جسده ما سواه فإى مفسدة اعظم من هذا و اى تجسيم (تجسم . خ ل) ابلغ من هذا و مثل هذا قول الملا محسن الكاشانى فى الكلمات المكنونة حيث قال و الذات واحدة و النقوش كثيرة فصَحَّ انه ما وجد شيئاً الا ذاته و ليس الا ظهوره .

و قوله «الا ما كان من باب الاعدام» اقول ان كان تعالى لم يكن كل شئ حتى الاعدام فلا يصح دليله الا ترى الذى يلزم منه على دعواه التركيب من شئ و من ليس شئ و ان صح دليله بطل قوله هذا اعنى الا ما هو من باب الاعدام لا تا نقول الاعدام من الاشياء و انها مخلوقة كما قال الصادق عليه السلام حين سأل السائل عن الشيعة فقال اختلفوا فقال فيم اختلفوا قال اختلف زرارة و هشام فى النفى فقال زرارة النفى ليس بمخلوق و قال هشام النفى مخلوق فقال عليه السلام قل بقول هشام فى هذه المسألة نقلته بالمعنى رواه المجلسى فى البحار و اما على قول المصنّف بانها ليست شيئاً فنقول له ان كانت اشياء مخلوقة لم يصح الاستثناء لعدم جواز الترجيح من غير مرجح و ان كانت غير مخلوقة كان عدم الاستثناء اولى لانها بالدخول فى الكليّة اولى من الحادثة اذ كونه كل اشياء قديمة اولى من كونه كل اشياء حادثة الا ان اراد بان الاشياء ليست مجعولة و انما المجعول ظهوراتها كما قيل فى باب البداء انما هى اشياء يديها لا يبتديها (يبتدئها ظ) فتكون ح متساوية و ان كانت ليست شيئاً اصلاً فلا يضّر كونه مجموع هو كذا ليس كذا كما لا يضّر انه كل شئ الا ما كان من قبيل

الاعدام اذ ليست شيئاً وإلا لكان كُلاًها اذ الأعدام والنقائص لا تخلو من أن تكون شيئاً تتغير النسب بضميمتها أو لا تكون شيئاً يتغير الحال بضميها وبعده.

قال: «فانك اذا فرضت شيئاً بسيطاً هو ج مثلاً وقلت ج ليس ب فحيثية أنه ج إن كانت بعينها حيثية أنه ليس ب حتى تكون ذاته بذاته مصداقاً لهذا السلب فيكون الايجاب والسلب شيئاً واحداً و لزم ان يكون كل من عقل الانسان مثلاً عقل ليس بفرس بان يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك فظهر و تحقق ان موضوع الجيمية مغاير لموضوع انه ليس ب ولو بحسب الذهن فعلم ان كل موجود سلب عنه امر وجودى فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا و جهة هو بها ليس كذا فبعكس التقيض كل بسيط الحقيقة هو كل الاشياء فاحتفظ بهذا اذا كنت من اهله».

اقول: قال «فانك اذا فرضت شيئاً بسيطاً هو ج مثلاً وقلت ج ليس ب» اقول بان يكون مفهوم هو ج ليس ب معاً مصداقه معنى ج ولهذا قال «فحيثية انه ج ان كانت بعينها حيثية أنه ليس ب حتى تكون ذاته» اى ذات ج «بذاته مصداقاً لهذا السلب فيكون الايجاب والسلب معنى واحداً» فتكون ذات ج مصداقاً للمجموع منهما ولذا قال «و لزم ان يكون كل من عقل الانسان عقل ليس بفرس بان يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرس» قال «لكن اللازم باطل» لانه اذا لزم من عقل الانسان عقل ليس بفرس كان مصداقه مركباً لوجوب المطابقة بين المصداق وما صدق عليه «فكذلك الملزوم» اى باطل بدليل بطلان لازمهم لأن الملزوم اعنى الصادق هو الاسم المركب من الايجاب والنفى اقول و انت خير بان هذا التقريب الذى ذكر المصنف انما يعقل فى بسائط (بساطات) الحوادث لانها هى ذوات الحيات والجهات المختلفة والاعتبارات المتعددة و اما القديم عز وجل فما يفرض من شىء من الاعتبارات الحيات فهى حدود ما سواه فى المثال الذى ذكره لو اريد به بيان حال الازل عز وجل و تعالى عن ضرب الامثال هو ج فاذا قلت هو ج ليس ب يكون النفى و

نسبته الى ج قَيْدَانِ لِب لآته هو المقيد بالْتَفْيِ والصِّفَة له وهو المنسوب والنسبة له وَاَمَّا ج فهو مَبْرَأٌ عن قيد التّفْيِ وعن نسبة ب اليه والمصنف فرض الواجب فى الامكان حتى قرنه بب الممكن وهو تعالى منزّه عن الفرض وعن الامكان او فرض الممكن فى الازل وكذلك اذا كان الازل مقروناً بالحوادث فى محالّها كان من جملتها ويجرى عليه احكامها فى الحقيقة كل كلام المصنف من أوّله الى اخره فى الحوادثِ وان تلقّظ بعبارات (بعبارة .خل) القدم والعبارة لا تتغيّر المسمى عن مرتبته كما كان المشركون سَمَّوْا هُبْلًا إِلَهًا وهو حَجَرٌ مَنَحُوْتُ ولم تكن تسميتهم له بذلك جعلته إِلَهًا وَقَدْ قُلْنَا سابقا ان الفرض والتمثيل والاحتمال والاعتبار وامثال ذلك كلّها من احوال الحوادث فلا يصح فرضها فى احوال القدم فكيف يكون هو كذا ليس كذا يجرى فى الازل ولذا قال الرضا عليه السّلم كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديداً لما سواه .

فقوله عليه السلام غيوره تحديد لما سواه هو معنى انّ قولك هوج ليس ب لا يصح فرضه لان الفرض والقيد والنسبة من صفات الحادثات فلا تجرى على القديم تعالى بل هى تحديد للحوادث كما قلنا ان ليس ب قيد لنفسه وهو ب و كذا النسبة والفرض ولقد سألتى الاخوند ملا محمد الدامغانى العمروانى ايدّه الله عن مسائل هذه المسألة احداها فاجبته وانا احبّ ايراد جوابى له هنا :

قال سلمه الله فى كلامه : عن كَيْفِيَّةٍ معنى بسيط الحقيقة كلّ الاشياء وما هو الحق فيه عندكم فان اقاويل العلماء فيه مختلفة والاشكالات الواردة على كل قولٍ منها متكرّرة ، الخ .

اقول اعلم ان هذه المسألة اصلها باطل لان مبناه على الاوهام والتخيّلات بغير علم ولا هدى ولا كتابٍ منير ولقد سألتُ بعض الفضلاء القائلين بها فقلتُ له مَنْ بسيط الحقيقة قال هو ذات الله تعالى ، واعلم ان المَلّا صدرا الشيرازى من القائلين بها وقد ذكر فى المشاعر اصل دليل هذه المسألة وانا اورده بلفظه بتمامه : قال فى ان واجب الوجود مرجع كل الامور ، اعلم ان الواجب البسيط الحقيقة وكلُّ بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الامور لا يغادر صغيرة ولا كبيرة

الّا احصاها واحاط بها الا ما هو من باب الاعدام والنقائص فانك اذا فرضت بسيطا هو ج و قلت ج ليس ب فحيثية انه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون ذاته بذاته مصداقا لهذا السلب فيكون الايجاب والسلب شيئا واحداً ولزم ان يكون من عقل الانسان ليس بفرس ان يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك فظهر و تحقق ان موضع الجيمية مغاير لموضع انه ليس ب ولو بحسب الذهن فعلم ان كل موجود سلب عنه امر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا وجهة هو بها ليس كذا فبعكس النقيض كل بسيط الحقيقة هو كل الاشياء فاحتفظ بهذا اذا كنت من اهله انتهى، وقال في اول الكتاب في ذكر ما يتوقف عليه اى على معرفة الوجود الى ان قال : و مسألة ان البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات ، الخ .

و الحاصل ان مذهبه و مذهب كثير منهم متفق على ان البسيط يكون هو كل من دونه و من معه و نحن نتكلم على دليلهم على هذه الدعوى : قوله « اذا فرضت بسيطا هو ج مثلاً و قلت ج ليس ب فحيثية انه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب » فيه ان حيثية ج ليست حيثية انه ليست ب ، اما اول فلان المفروض ان هذا البسيط بسيط مطلق من كل جهة و اعتبار حيثية تنسب اليه باطل لان حيثية جهة التمييز و هي غير الذات في نفس الامر و في المفهوم و مطلق التغاير و الاختلاف لا يجرى على البسيط المطلق و لا على ما ينسب اليه و يوصف به و اما ثانيا فلان حيثية انه ج اثبات و حيثية انه ليس ب نفى و لا يجتمعان في انفسهما و لا في غيرهما الا مع فرض تجزئته و اختلاف جهته على ان مسمى الاثبات موجود و مسمى النفي مفقود فلا يسمى بهما واحد و ما ورد في ذكر الصفات السلبية فليست في الحقيقة صفات له تعالى و اما هي صفات تنزيه يؤتى بها لنفى الغير لا لاثبات صفة له فان كل ما ليس ذاته فهو محدود بالنفى و التشبيه كما قال الرضا عليه السلام : كنهه تفريق بينه و بين خلقه و غيوره تحديد لما سواه ، فكلامه في الظاهر مطابق لما قلنا لانه ابطال ان يكون

البسيط مركبا من الموافق والمنافى ولهذا قال «يكون الايجاب والسلب شيئا واحداً و لزم ان يكون من عقل الانسان ليس بفرسٍ أن يكون نفس عقله الانسان نفس عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل والملزوم كذلك فظهر وتحقق ان موضع الجيمية مغاير لموضع انه ليس بـ و لو بحسب الذهن» وهذا الكلام موافق بحسب الظاهر لكن فى الحقيقة هذا غير موافق لانه يفرض حصول البسيط مع الغير فى صقع واحدٍ والحاصل مع الغير لا يكون بسيطاً مطلقاً بل اضافياً والاضافى ائماً يسلب عنه المغاير الذى لم يتقوم به واما ما يتقوم به فلا يسلب عنه لانه سلب لِكُنْهِهِ و مرادنا ان البسيط الذى يفرض معه ما يصح سلبه عنه هو الاضافى بمعنى انه محصور فى غير ما يسلب عنه فيتحدّد بسلب الغير واما البسيط المطلق فلا يمكن فيه ذلك الفرض و ليس امتناع ذلك الفرض لثلاث تركب ذاته بل ليس معه فى صقعه غيره لا فى الخارج ولا فى الذهن و لا يصح الفرض و الامكان و الاحتمال و التجويز لانها كلها فى الامكان ليس فى الازل منها شيء و لو كان الغير و السوى حصصاً من البسيط مُيّزت بالحدود لكانت اذا ازيلت الحدود اتحدت بكُلِّها او كَلِّيتها كما هو مبنى اعتقاد القوم فى هذه المسألة على هذا ولهذا يقولون كلّ الاشياء يعنى ان البسيط اذا ازيلت حدود الاشياء المنسوبة اليه اى ازيلت عنها حين النسبة حدودها كان هو كَلِّها فالاشياء اشياء بحدودها و البسيط كُلاًّ بلا حدودٍ و ذلك كالمداد الذى كتبت منه هذه الحروف اذا ازيلت عنها حدودها اجتمعت مداداً بسيطاً كما هو شأن المواد الكلية و هذا مذهب الصوفية القائلين بانّ الوجود شيء واحد بسيط لا كثرة فيه و الاشياء المتكثرة كَلِّها مركبة من وجود هو الواجب تعالى و من ماهية هى الحدود الموهومة و قول هؤلاء قول اولئك بلا اختلافٍ لا فى اللفظ و لا فى المعنى .

فقوله «فعلم ان كلّ موجودٍ سُلِبَ عنه امرٌ وجودى فليس هو بسيط الحقيقة» فيه ما قلنا فان قوله سلب عنه اذا فرض كونه بازائه فى صقعه و ناحيته بل اقول سُلِبَ عنه امرٌ وجودى او عدمى لان السلب فرع الايجاب و الثبوت و لو

لم يفرض شيء مطلقاً لما جاز فرض السلب ولا امكانه واحتماله و تجويزه و كل شيء فرض عنه السلب او جَوِّزَ آوِ اَحْتَمَلَ ذهنًا او خارجاً فهو حادث مركَّب من جهةٍ هي وجهه من فعل صانعه و من جهةٍ هي اَنتِيته و قابليته لا يمكن ان يكون حادث بدون هذين الجهتين فقلوه «فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا و جهة هو بها ليس كذا» و انا قول بل ذاته مركبة من اربع جهات جهة من ربِّه و جهة من نفسه و جهة هي انه وحده و هي جهة بها هو كذا كما قال و جهة هو انه ليس غيره و هي جهة هو بها ليس كذا فهو مركب من اربع : جهة انه اثر فعل الله و جهة انه هو و جهة انه وحده و جهة انه ليس غيره فهذه العبارة بيان الاولى فقلوه «فبعكس النقيض» و هو عكس نقيض كل موجودٍ سُلِبَ عنه امر وجودي فليس هو بسيط الحقيقة و هو على طريقة القدماء و هي ان تجعل نقيض التالي اَوّلا و نقيض الاول ثانيا فنقيض التالي بسيط الحقيقة مصدراً بكلمة كلّ لانها سور الموجبة الكلية و نقيض الاول موجود لا يُسلب عنه امر وجودي فعكس النقيض هكذا كل بسيط الحقيقة موجود لا يسلب عنه امر وجودي فلمّا كان في عكس النقيض يكون عكس السالبة الجزئية مثل ليس بسيط الحقيقة موجبةً كلّيةً كان عكسها كل بسيط الحقيقة و عكس الموجبة الكلية مثل كل موجود سُلِبَ عنه امر وجودي سالبة جزئية كان عكسها موجود لا يُسلب عنه امر وجودي و المعقودة منهما كل بسيط الحقيقة موجود لا يُسلب عنه امر وجودي فحكموا بان كل شيء هو بسيط الحقيقة كالعقل الكلي و ما فوقه كالواجب تعالى موجود لا يُسلب عنه امر وجودي فهذا وجه دليلهم و قد ذكرنا في كثير من رسائلنا و في كثير من مباحثنا بان دليل المجادلة بالتي هي احسن مثل هذا الاستدلال لا يُعرف به الله سبحانه لانه مبني على دلالات الالفاظ بما يفهمونه بافهامهم القاصرة و على المفاهيم الاصطلاحية بما ادر كته عقولهم الحاسرة و الاعتماد في معرفة المعارف الالهية و الحقائق الربّانية على امثال هذه تجارة خاسرة و انما الاعتماد في معرفة تلك الاسرار الخفية و الحقائق (الحقائق ظ) الغيبية على دليل الحكمة الذي بصره



بنور الفؤاد الذى هو نُور الله فى العباد وهو التوسم الكاشف للحجب الشَّداد .  
و بيان فساد ما قالوا و حلّ ما عقدوا من هذه المقدمة بدليل الحكمة الذى  
يوصل الى نور العلم بالعيان لا بالخبر هو أنّ نقول ان حكمهم بهذه الكليّة هل هو  
صناعى ام عيانى فان كان صناعيا وهو ينطبق على الامر الواقعى القطعى العيانى  
فهو حق و الّا فلا فان قولك فيه لو سألتك عنه انا اقطع بثبوت مدلوله الذى هو  
المدعى فانّا اقول لك العقل الكلى بسيط مطلق ام اضافى فان قلت اضافى  
لم تصح فيه دعواك لانه مركب بالنسبة الى ما فوقه و ان قلت انه بسيط حقيقى  
قلت لك فهو اذاً ليس بمخلوق لان المخلوق قد قام على تركيبه الدليل نقلا و  
عقلا اما النقل فما فى اية النور و قد ذكر كثير من المفسرين بان قوله تعالى مثل  
نوره هو العقل الكلى و ظنى انّ ممّن ذكر هذا الملا صدرا فى رسالته فى تفسير  
هذه الاية الشريفة و فيها يوقد من شجرة مباركة الى ان قال يكاد زيتها يضىء و  
لو لم تمسه نار فاخبر بانّه من دهنٍ و نارٍ و قول الرضا عليه السّلم : ان الله  
سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه ، و  
الاخبار مشحونة بما يدل على ذلك و اما العقل فقد اتفقت كلمة الحكماء على  
ان كل مخلوق لا بد و ان يكون له اعتبار من ربّه و اعتبار من نفسه فاذا لم يكن  
بسيطا فى حقيقته فما معنى كونه كل الاشياء مما دونه لانى انما قلت بان دليل  
المجادلة بالتي هي احسن لا يُعلم منه المعرفة الحقيقية لمثل هذا بان بنوا على انه  
بسيط و هو مركب و اخذوا الحكم ببساطته من الاوهام و ظواهر الحملات و  
المفاهيم الوهميّة مثل هذا فلما نظروا بانه ليس له صورة كصورة النفس حكموا  
ببساطته من غير تدبّر و مَسَّوْا حكم البساطة باعتبار مدلولها اللفظى بان ساووا به  
ذات الحقّ ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً كما ساووا فى حقيقة الوجود بين  
الحق تعالى و بين الخلق لانه تعالى موجود بالمعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية  
بِهَسْت و الموجودات كلها موجودة بهذا المعنى فصح فى الكل الاشتراك  
المعنوى و مفاده التساوى فى حقيقة الذات و فرّعوا على هذا كلمات الكفر و  
الجهود نعوذ بالله من سخط الله و امّا ذات الله عز و جل فهو بسيط الحقيقة بكل

معنى اما نحن فنقول هكذا ونحن صادقون واما اولئك اذا قالوا بانه تعالى بسيط الحقيقة فالله يعلم انه عز وجل بسيط الحقيقة والله يشهد انهم لكاذبون كيف يكونون عند الله صادقين وهم يقولون بان حقائق الاشياء فيه وان العالم كامن في ذاته متأهل للكون ولقبوله عند ورود كن عليه من الله تعالى فهو كامن معدوم العين موجود بالقوة فاذا ورد عليه الامر من الله تعالى كان كائناً موجوداً بالفعل وما بالقوة هو المكوّن لما بالفعل الا انه بالله تعالى وهم ايضا يقولون بانه كل الاشياء والكل للاشياء انما تنسب اليه بتحقيقها فلو لم تكن متحققة هناك لما كان كلّها وهي لا شيء لانه لو كان كذلك للزمهم ما نفوه سابقاً لأنهم ان كانوا هناك وهو يعلم انه عنده غيره فما اكثر القدماء عند هؤلاء الجماعة وان لم يكونوا عنده بل كانوا لا شيء بمعنى انه تعالى يعلم انه لا شيء غيره وليس معه غيره كان قولهم بسيط الحقيقة كل الاشياء مفاده بسيط الحقيقة كلّ لا شيء فيكون قد اثبتوا ما نفوا فيكون مركباً من شيء ولا شيء وهم ايضا يقولون ان حقائق الاشياء صور علمية غير مجعولة فان كانت في الازل فليس بسيط الحقيقة وان كانت خارجة عن الازل فهي حادثة والخيار لهم ان شاؤوا ان يقولوا هو خلقها او هي خلقت نفسها او لها رب غيره خلقها سبحانه سبحانه سبحانه سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً وهذا معنى جوابنا بدليل الحكمة .

و شرحه ان نقول اما انه بسيط الحقيقة فحق لا شك فيه انه احدى المعنى احدى الذات في نفس الامر وفي الخارج وفي الذهن لا يمكن ان يتصور خلاف ذلك ولا يحتمل ولا يمكن بفرض ولا وهم ولا توهم لاله الا هو واما انه كل الاشياء فهذا باطل حيث لا شيء فاذا كان في الازل الذي هو ذاته الحق واحداً واحداً صمداً لا شيء غيره ولا شيء معه والاشياء التي جعلتموها ابعاضه وقتلتم هو كلّها لا ذكر لها ولا وجود ولا تحقق الا في الامكان وهو خارج الذات فكيف يكون كلها وليست معه وليس هو معها في الامكان بذاته فهي في رتبة ذاته بكل اعتبار لا شيء فهو اذاً كلّ لا شيء ذلك ما كنت منه تحيد وانما يجوز ان يقال انه كلّ الاشياء لو اجتمعت معه في صقع واحد وجاز ان لا تسلبها

من حقيقته وانها غيره ليصح قول كل فمعنى قولنا ان كلامهم مبنى على الاوهام انهم لما فهموا بان النفى عن الشيء لو اعتبر في مفهومه لزم التركيب و اذا كان التركيب لازماً للحدوث كان بسيط الحقيقة فاذا كان اعتبار نفيها عنه يستلزم تركيب مفهومه كان عدم اعتبار النفى مستلزماً للبساطة و يلزمه الاتحاد به و لم يفهموا ان مقدّماتهم تستلزم عدم البساطة هكذا بسيط الحقيقة موجود لا يُسَلَبُ عنه امر وجودى فبسيط الحقيقة موجود مقيد بعدم السلب فليس بسيطا بل مركب لانها مثل الاخرى المنفية فهذه موجود لا يُسَلَبُ عنه غيره و تلك موجود سلب عنه غيره فنفى السلب ان لُوِظ فيه نفس النفى كان سلباً بحكم السلب و ان لوحظ فيه نفى النفى كان ايجاباً و هذا الايجاب ضد ذلك النفى فهو خارج عن حقيقة الذات كخروج ضده الذى هو النفى عنها و ان اردت بنفى السلب عدم التقييد كان المعنى بسيط الحقيقة موجود و هذا حكم صحيح وقضية صادقة و لكنهم يريدون بنفى السلب فى قولهم موجود لا يُسَلَبُ عنه انه مقيد بذلك ليثبت لهم دخول الاشياء فيه ، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا فيكون هكذا بسيط الحقيقة موجود موصوف بعدم نفى الاشياء الموجودة عنه لا مطلقا فلا يكون موجودا بسيطا بل هو موجود مركب من وجود و من عدم سلب كل شىء عنه فالقضية التى نفوا فى المثال هى كون حقيقة مفهوم ج مركبا من مفهوم ج و سلب ب عنه لاستلزامه التركيب و التى اثبتوا هى كون مفهوم ج مثلا مركبا من مفهوم ج و سلب ب و سلب د و سلب هـ هو سلب و الى اخر الحروف ما ادرى كيف حال هذا البسيط و اظنه مشتق من البسط و التكسير و الحاصل مختصر ما يقال عليهم ان كون الشىء كل الاشياء لا يكون الا مع حضور الاشياء فى رتبة كل ان كان معناه كل الاشياء بذاته فالاشياء فى ذاته و ان كان بعلمه فالاشياء فى علمه و ان كان بتسلطه فالاشياء فى تسلطه و اما دليلهم بانه لو لم يكن كذلك لزم التركيب فتأمل فيما قلنا فانه اذا قالوا بهذا لزم تركيب متكرر متكرر لان قولهم موجود لا يُسَلَبُ عنه ان ارادوا تقييد موجود بلا يُسَلَبُ عنه لزم التركيب الكثير و ان ارادوا عدم التقييد بطل عكس نقيضهم و بطلت دعواهم و ان ارادوا به

الاثبات فهو تقييد افحش من النفي على ان النفي والاثبات انما يصح ذلك اذا كان المنفى والمثبت موجودين في موضع النفي والاثبات خارجاً او ذهنياً فرضاً او إمكاناً وتجوّزاً وتوهماً بكل اعتبارٍ وانما كررتُ العبارة للتفهيم والتقرير لكل ذي قلب سليم، انتهى كلامي في جواب هذه المسألة .

وما ذكره الملا احمد المذكور في تعليقاته عن المصنف وعن استاذه منقوض بما ذكرنا فانه ذكر فيها قال : ان الواجب بسيط و كل بسيط الحقيقة كل الاشياء أمّا الصغرى فلما مرّ في المشعر الثالث ، اقول : كونه تعالى بسيط الحقيقة بكل معنى مما لا شك فيه .

قال : و أمّا الكبرى فلان بسيط الحقيقة لو لم يكن كل الاشياء للزم ان لا يكون مصداقاً لامرٍ وجودي اصلاً او يكون مصداقاً لامرٍ وجودي وسلبٍ وجودي آخر لكن التالي بكلاً شقيّه باطل فكذا المقدم أمّا بيان الملازمة فظاهر كبطلان الشق الاول في التالي ، اقول : لا يلزم ذلك لانه انما يلزم لو لم يكن بسيط الحقيقة متحققاً الا اذا لم يسلب عنه امر وجودي مع وجود ذلك الامر الوجودي ليكون الحال دائراً بين أن يسلب عنه موجود غيره او لا يسلب عنه موجود غيره وهذا في حيز المنع وخلاف مفهوم التوحيد الخالص لان الفروض ثلاثة و الطرفان باطلان .

احدها ان يكون معه امر وجودي سلب عنه .

و ثانيها ان يكون معه امر وجودي لا يسلب عنه .

و ثالثها ان لا يكون معه شيء تكون به نسبة او اقتران يتعلّق بهما الايجاب او السلب لان الايجاب والسلب انما يتحقّق خارجاً او ذهنياً بموجود تحصل به الاضافة فيثبت او يسلب اذ الايجاب والسلب المذكوران هنا لا يتوجّهان الى ذات بسيط الحقيقة انما يوجّهان الى وجودي غيره تحصل بوجوده (غير متحصل بوجود . خ ل) النسبة والاضافة واذا لم يوجد شيء لا ذهنياً ولا خارجاً ولا فرضاً واعتباراً وامكاناً لم يوجّه النفي والاثبات لانهما طرفا الفرض والمنزلة التي فيها الحق لا ايجاب ولا سلب لعدم وجود امرٍ فهو سلب مطلق

باعتبار انتفاء الموضوع فالحق بينهما فافهم معنى التوسط وقد قدّمنا أنّ منافي بساطة الحقيقة مطلق اعتبار شيء في ذات بسيط الحقيقة غير ذاته سواء كان ذلك الشيء سلباً وجودي عنه أو عدم سلب وجودي عنه اذ لم تريدوا بمن هو كل الاشياء مجرد موجود بسيط بل تريدون به بسيطاً لم يسلب عنه امر وجودي وهذا قيد غير ذات البسيط اخذ في مفهومه كما اخذ في مفهومه موجود سلب عنه امر وجودي فالتركيب في الصورتين متحقق على حد واحد، والبسيط الحقيقة على القول الحق هو ما ذكره ائمة الحق عليهم السلام كما قال الرضا عليه السلام لعمران الصابي حين قال يا سيدي هل كان الكائن معلوماً في نفسه عند نفسه قال الرضا عليه السلام: انما تكون المَعْلَمَةُ بالشيء لنفي خلافه و ليكون الشيء نفسه بما نفي عنه موجوداً ولم يكن هناك شيء يخالف فتدعوه الحاجة لنفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها الحديث، فإنّ قوله: لنفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها، يريد به ان ليس معه غيره لا أنه يريد انّ معه الاشياء وهي لا تنافيه ولا تخالفه لا ناقد ذكرنا سابقاً في مواضع متعدّدة بعبارة الزامية وهي انا نقول ان قولكم هو تعالى كل الاشياء هل يعلم هو تعالى ان شيئاً او اشياء يكون هو كلها او عينها ام لا يعلم شيئاً غير ذاته فان كانت غير ذاته كان مركباً مؤلفاً منها او ناشياً عنها وان كانت هي ذاته لا يعلم غير ذلك فلم قلت كمال الاشياء وانتم تريدون هو كلّ ذاته على ان المركب كلّ ذاته ايضاً فقوله عليه السلام: بتحديد ما علم منها، اي من ذاته صريح عند المؤمنين انه عليه السلام يريد به محض الذات البسيطة.

فاذا فهمت ما ذكرنا من ان التوحيد الخالص تجريد الذات البسيطة عن نفي السوى واثباته لا عن نفيه خاصّة ثبت عندك بطلان الملازمة المذكورة لانها انما تتحقق اذا انحصرت الذات البسيطة في موجود سلب عنه موجود اخر او لم يسلب عنه موجود آخر وهذا باطلان وهما الطرفان وبينهما الحق وهو عدم الایجاب والسلب للغير الوجودي وانما هو هو بدون هو لا في اللفظ ولا في الاشارة الذهنية او العقلية كما قال امير المؤمنين عليه السلام في خطبته: و

ان قلت ممّ هو فقد باين الاشياء كلها فهو هو وان قلت فهو هو فالهاء والواو كلامه صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له وان قلت له حدّ فالحدّ لغيره وان قلت الهواء نسبة فالهواء من صنعه رجع من الوصف الى الوصف وعمى القلب عن الفهم والفهم عن الادراك والادراك عن الاستنباط ودام الملك في الملك و انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله وهجم به الفحص الى العجز والبيان على الفقد والجهد على اليأس والبلاغ على القطع والسبيل مسدود والطلب مردود دليله آياته وجوده اثباته الخ، نفسى لك الفداء يا هادى المتحيرين بمثل كلامه عليه السلم اتبعه وبهده اقتدِه، فقولُه: كبطلان الشقّ الاول فى التالى، يعنى ألا يكون مصداقاً لامرٍ وجودى اصلاً باطل فى التالى صحيح فى المقدم لما يتّنا من عدم الملازمة واما فى الشقّ الثانى فى التالى فباطل كالمقدم، قال: واما بطلان الشقّ الثانى منه فلانه ح اما ان يكون من حيث انه مصداق لامرٍ وجودى مصداقاً لسلبٍ وجودى آخر اى يكون كل من الايجاب والسلب منتزعا من شىء واحد بالذات من جهة واحدة اولا والثانى مستلزم للتركيب ولو بحسب الذهن وهو منافٍ للبساطة المحضة المطلقة، اقول: يستلزم التركيب اذ بدون الحيثية المذكورة يكون الصدق بنوع التوزيع فيصدق بعضه على الايجاب والاخر على السلب.

قال: وعلى الاول، الى قوله: وبطلانه ظاهر.

اقول: هذا باطل لكون الصدق بنوع البدلية فيلزم اتحاد الضدين لا فرض اتحاد الحيثية.

قال: فظهر ان التالى بكلا قسميه باطل فالمقدم مثله.

اقول: يعنى بقسمى التالى ألا يكون مصداقاً لامرٍ وجودى اصلاً او يكون مصداقاً لامرٍ وجودى وسلبٍ وجودى آخر وهما باطلان واما المقدم فهو صحيح لما يتّنا من عدم الملازمة فليس مقدّما فى الحقيقة وانما هو مقدم فى قياسهم.

قال: فثبت ان كل بسيط الحقيقة كل الاشياء هكذا قرّره المحقق الفاضل

الاستاذ.

اقول : قد ثبت بما قررنا ان بسيط الحقيقة من لم يعبر عنه بلحاظين او اعتبارين و لم يقيد بسلب و لا ايجاب و ان قولك بسيط الحقيقة يتوجه اليه القلب بتوجه غير توجهه الى كل الاشياء و من أخذ في مفهوم ذاته و معرفة هويته كونه كل الاشياء فهو مركب من حيثيتين و هويتين و يتوجه اليه القلب بتوجهين فافهم والله سبحانه ولى التوفيق .

ثم قال بعد كلام طويل من ذلك القبيل : ثم ان الفاضل المحقق الاستاذ زعم ان هذا الدليل كما يدل على انه جامع الوجودات كذلك يدل على انه جامع لجميع المفاهيم الثبوتية .

اقول : كلام الاستاذ المذكور اذا فرغ على دليل كون بسيط الحقيقة كل الاشياء مما تقدم فى كلامه و كلام المصنف من الاستدلال كونه تعالى كل المفاهيم و الماهيات الذهنية و الخارجية مما ينسب لها التحقق بنسبتها كما انه كل الوجودات لان الاشياء تشملها و لانها يصدق عليها الامر الوجودى فكلام الاستاذ متجه على فرض صحة دليلهم .

قال : حتى الجسمية و الحيوانية بمعنى ان الحق المتعال ذاته بذاته مصداق لجميع المفاهيم من دون ان يكون شىء منها عين ذاته المقدسة او جزئها .  
اقول : و ذلك لان الجسمية و الحيوانية امر وجودى و ان كان وجوده بغيره اذ مقتضى الدليل كونه كل الاشياء الثابتة فما كان منها موجودا بنفسه لا بوجود غيره كالوجودات الممكنة كان تعالى هو كلها بذاته و ما كان منها موجوداً بالوجود كسائر المفاهيم و المعانى و الماهيات مما هو ثابت كان هو تعالى كلها بواسطة وجوداتها و هذا المذهب معروف مشهور بين الصوفية فان احدهم يقول انا الله بلا انا و يقول شاعرهم :

و تركتنبى فوجدتنبى      لا أم ثم ولا أب

انا ذلك القدوس فى      قدس العماء محجب

اناقطبُ دائرة الرحا      وانا العلى المستوعب  
 انا ذلك الفرد الذى      فيه الكمال الاعجبُ  
 وبكل لحنٍ طائرى      فى كل غصنٍ يُطربُ  
 نفسى أنزّه عن مقام      لتى التى لا تكذبُ  
 ضاع الكلام فلا كلام      ولا سكوتٌ معجبُ

الى ان قال :

الله ربّى خالقٌ      وبريقُ خلقى خُلبُ

الى ان قال : انا غافرٌ والمذنب ، وانا اقول لو قال : انا مذنبٌ والمذنبُ ، لصدق ،  
 وكذلك ما قاله ابن عربى فى الفصوص فى قوله :

فلولاه ولولانا      لما كان الذى كانا  
 فإنّا عبُدُّ حقّا      وإنّا الله مولانا  
 وإنّا عيُّنه فاعلم      اذا ما قيل انساناً  
 فكن حقّا وكن خلقاً      تكن بالله رحمانا

الى ان قال :

وعَدِّ خلقه منه      تكن روحاً وريحاناً  
 فاعطيناه ما ييدو      به فينا واعطانا  
 فصار الامر مقسوماً      بآيائه وآيانا

الخ ، و قوله : من دون ان يكون شىء منها عين ذاته المقدسة ، يعنى به انه هو  
 الجدار لا بلحاظ الجدار من حيث هو جدار لان هذه اعراض مظهره لا اعراض  
 ذاته فلذا قال شاعرهم :

كل ما فى عوالمى من جمادٍ      ونباتٍ وذات روحٍ مُعارٍ



صَوَّرَ لِي خَلْعُهَا فَاذَا مَا زِلْتُهَا لَا زَوْلُ وَهِيَ جَوَارِي  
 اَنَا كَالثُوبِ اِنْ تَلَوْنَتْ يَوْمًا بِأَحْمَرٍ وَتَارَةً بِأَصْفَرٍ  
 وَالحاصل انهم لا يتسترون بهذا المذهب بل به يفتخرون والله سبحانه  
 يقول ولكم الويل مما تصفون وهو سبحانه سيجزيهم وصفهم انه حكيم عليم،  
 قال: بل يمكن أن يقال انها عينه تعالى بمعنى انها تُنْتَرَعُ من عين ذاته لا بالمعنى  
 المتبادر تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

اقول: قوله لا بالمعنى المتبادر يعنى اخذ شىء من شىء لما فيه من شناعة  
 القول ومخالفته لظاهر كلام الله سبحانه الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له  
 كفواً أحدٌ والآل فالمعنى عندهم واحد ولهذا يمثلونه بان الخلائق منه تعالى  
 كالنار الخارجة من الحجر بحكِّ الزناد لانها خارجة من النار الكامنة فى الحجر  
 ولا ريب ان هذا قوله بانه تعالى يلد كما دل عليه حديث الحسين عليه السلام  
 المتقدم فى معنى الصِّمد لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم.

قال: وقال انما سلبوا عنه تعالى من بعض المفاهيم كالجسمية مثلاً  
 فمرادهم سلب الاعداد والنقائص اى ليس له تعالى نقائص الجسم وليس له  
 هذا المفهوم فقط اى هذا المفهوم فقط ليس له.

اقول: يشير الى معنى ما قال بعضهم انا الله بلا انا.

قال: وما قالوا من ان الحق ليس به ماهية فمرادهم انه ليس به ماهية  
 خاصة او ليست له ماهية بحيث اتحدت مع وجوده تعالى خارجاً حتى لو امكن  
 تعقله انحلت ذاته المقدسة فى العقل الى شيئين فلا منافاة.

اقول: يريدون ان له ماهية هى كل الماهيات كما ان وجوده هو كل  
 الوجودات لا ان له وجوداً خاصاً محصوراً او يريدون انه تعالى لو كانت له  
 ماهية كالموجود الحادث لا تحدث بوجوده ليكون وجوده غير صرف الوجود  
 بل هو مشوبٌ كسائر الوجودات الحادثة ويكون تحليله ممكناً كغيره.

قال: ثم قال مستدلاً عليه بخصوصه انه تعالى اما عالم بها فى مرتبة ذاته

بذاته أو لا وعلى الثانى الآتكون ذاته المقدسة حقيقة العلم بل تكون علما بوجه جهلا بوجه وهو خلاف ما سيجىء من ان ذاته تعالى حقيقة العلم كما انه حقيقة الوجود .

اقول : هو عالم بذاته لذاته فهو عالم ولا معلوم اذ لا يلزم من وجود العلم وجود المعلوم والعلم تلزمه المقارنة والوقوع على المعلوم والمطابقة له واذا كان علمه عين ذاته فيلزم ان تكون ذاته مقارنة لزيد لانه بلا شك معلوم له تعالى لانه مخلوق له وقد قال تعالى الا يعلم من خلق ويلزم ان تكون واقعة عليه ومطابقة له والّا لم تكن علما وكل ذلك لا يصح ولا يلزم من قولنا هذا انه ليس عالما بزيد بل نقول انه عالم فى مرتبة ذاته بزيد فى مرتبة زيد لا فى مرتبة ذاته تعالى والّا لكان زيد فى الازل موجوداً وهو معنى قولنا عالم فى الازل بها فى الحدوث ومثال هذا انك سمع ولم يكن احد يتكلم لتسمع كلامه فاذا تكلم شخص وقع سمعك عليه والوقوع حادث بحدوث المسموع وهذا معنى قولهم بالعلم الاشرافى الحضورى الا ترى انك اذا لم يكن فى يدك شىء لاتعلم ان فى يدك شىء ولا يلزم من عدم علمك بشىء فى يدك لعدم ذلك الشىء كونك جاهلاً فاذا وجد شىء علمته وهو معنى قول الصادق عليه السلام : كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور ، واعلم ان هذا الواقع على المعلوم ليس هو ذات العلم اذ لا معلوم وانما هذا شعاعه ونظيره ولله المثل الاعلى ان العلم الذى هو الذات كجرم الشمس المنيرة فى السماء الرابعة وقبل وجود الكثيف الذى يظهر فيه النور هى منيرة ولا مستتير فاذا وجد الكثيف وقع النور اى الاشرافى الذى استنار به الجدار مثلاً فان هذه الانارة والاستنارة من اثر الشمس المنير لا ذاتها ولا يوجدان خارجاً الا مع وجود القابل للانارة والاستنارة فالعلم الذاتى هو الذات وهو فى الازل ولم يكن شىء من الاشياء هناك فاذا وجدت ارتبط بها العلم الاشرافى ولا يلزم من

هذا القول بانه تعالى ليس بعالم بل يلزم منه اثبات العلم المطلق المقدس عن صفات الحادثات من المقارنات للحادثات والمطابقة لها والوقوع عليها واذا وجدت وقع العلم الاشرافي عليها وهو اشراق العلم الذاتي وصدق العبارة عن هذه وصحتها ان يقال هو سبحانه عالم في الازل بها في اماكنها واوقاتها ولا يقال هو عالم بها في الازل لثلا يلزم وجودها في الازل او كون العلم جهلا لعدم المطابقة للمعلوم والاقتران به والوقوع عليه فنقول هو عالم بذاته في مرتبة ذاته بكل شيء في اماكن تلك الاشياء واوقاتها فيما لا يزال ولا يصح ان يقال ليس عالما بها لانها لا يقع لها ذكر الا وهي معلومة له واذ لم تكن شيئا مذكورا كما في مرتبة ذاته فما معنى العلم بها بل نقول هو عالم ولا معلوم وذاكر ولا مذكور فافهم ولا تخوِجنا الى تكرار اكثر من هذا فتكون عند العلماء جاهلاً وعند الله غافلاً.

قال : فيلزم الاول .

اقول : وهو كونه عالما بها الا انه عالماً بها فيما هي به مذكورة فهو يعلم ما هو شيء ولو قيل يعلم لاشيئا صدق عليه انه لا يعلم شيئا ويلزم التجهيل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

قال : و لا يتصور ان يكون علمه بها بالارتسام لاستلزامه الخلق والعينية والجزئية لا يتصوران في حق الوجود المحض البسيط الصّرف فيلزم ان يكون كل منها منتزعا من حاق ذاته المقدسة .

اقول : ليس علمه بها بالارتسام لاستلزامه الخلق ولا وجودها وحضورها في الازل لاستلزام وجود غير الحق تعالى في الازل ولا ذكرها في الازل لاستلزامه وجود الغير في ذاته لان ذكرها غير ذاته ولا ان تكون في الازل معلومة بغير وجود امرٍ منها يتعلّق به العلم من وجود او حضور او ذكر بلفظ او معنى او صورة او شيء غير الذات المقدسة لامتناع ذلك كله فلم يحصل الا كونه تعالى عالما في الازل بها في امكنة حدودها وازمنة وجودها كما قلنا ولا يجوز ان يكون شيء منها منتزعا من حاق ذاته بحال لاستلزام ذلك القول بانه

يلد تعالى الله بل كما خلقها لا من شيء غير علمها بها وهو العليم الخبير .  
قال : ويكون علمه بها بان يكون علمه بالذات عين علمه بها و يكفى فى  
المعلولية هذا النحو من الوجود انتهى كلامه .

اقول انتهى كلام الاستاذ المشار اليه ، و قوله : ويكون علمه بها الخ ، بيان  
لقوله فيلزم ان يكون كل منهما اى من الوجودات و الماهيات منتزعاً من حاقّ  
ذاته المقدسة ، يعنى ان الوجودات و الماهيات و ان كانت مختلفة و شأن  
المختلف ان يكون مبدؤه مختلفاً الا ان ذاته وجودها هو ماهيتها بغير اعتبار  
اختلاف لا ذهناً و لا خارجاً و لما كان شيئاً واحداً بسيطاً انتزعت الاشياء مع  
اختلافها من هويّة ذاته الكاملة البسيطة لجامعيّة تلك الهويّة لكل كمالٍ و اذ قد  
ثبت ان علمه بذاته عين علمه بها كفى هذا النوع من التحصّل و التحقق فى  
حصولها عنه و كونها معلولة اذ كون علمه بذاته علماً بها مع ثبوت فيضانها عن  
ذاته بذاته شارحاً لاشتقاقها منه و اقول اذا تأملت هذه المعانى و امثالها وجدتها  
غير جارية على قواعد الاسلام كما هو المعروف بين المسلمين من ايجادها على  
نحو الاختراع لا من شيء سبق كونها الا ما هو من ايجادِهِ و لا من شيء كان معه  
اذ لا شيء معه و اما مجرد اتحاد العلم فلا يكفى فى المعلولية بل مقتضى اتحاد  
العلم عدم المعلولية على ان العلم من حيث هو لا يكون مؤثراً فلا يكون علّة و الا  
لكانت المعقولات الثانية و الامور الاعتباريّة و مثل كون رجل له الف رأس او  
الف نصف رأس و الامور العدمية عندهم بل الممتنعة على قول من يجعلها  
معلومة مجعولة لانها معلومة و هو لا يقول به و نحن و ان كنا قائلين به لانسنده  
الى العلم .

قال : فان قلت لا ريب ان كثيراً من المفاهيم كالجسمية و الحيوانية و  
نحوهما يقتضى ان يكون مصداقه محدوداً متناهيًا كما هو ظاهر فكيف يمكن  
ان يكون الواجب تعالى الذى هو غير محدود اصلاً مصداقاً لا من يجب ان يكون  
مصداقه محدوداً متناهيًا قلتُ تلزم محدوديته لو كان مصداقاً لبعض المفاهيم و  
اما لو كان مصداقاً للجميع فلا كما فى الوجود .

اقول : هذا الجواب يوهم الصواب لمعنى ربّما لم يتنبه له الاستاذ وهو أنّه لما ثبت ان كلّ شيء من الحادثات فله ضدّ وثبت ان ما يكون مصداقاً للطول و مصداقاً للعرض مثلاً بجهة واحدة لا يعرف بالطول ولا يعرف بالعرض ولا يعرف بهما وانّما يعرف بعدمهما واذا عرف بهما معاً فالمراد به عدمهما كما قرّره في كثير من مباحثنا ثبت ان ما كان للجميع الذي كل افراده متضادة لا يكون للبعض ولكن فيه شيء وهو ان ما يكون من الواجب تعالى مصداقاً لما يصدق على البعض هل هو جهة الصدق ام نفس الذات فان كان جهة الصدق فلا اشكال في المحدودية لمساواته لذلك البعض في خصوص ذلك الصدق والآ اختلاف المتعلق والتعلّق باختلاف مصداقه وان كان نفس الذات كان مصداقيته للاشياء المتعددة المختلفة إمّا على جهة البدلية ويلزم الحصر والمحدودية في اعتبار كل فرد او اختلاف الصدق او يرجع الى جهة الصّدق كالقسم الأوّل و حينئذٍ يباير ما هو مصداق للجميع واما على نحو التوزيع المستلزم للتركيب و التجزية و الامر الشنيع واما بطلان المصداقية اصلاً الا فيما هو من الافعال او الصفات الفعلية ولا ريب في صحة هذا اعني هذا الوجه الاخير لانطباقه على القواعد الاسلاميّة التي اقرّ عليها رسول الله صلى الله عليه و اله من اجاب دعوته واستجاب له عليها و اجرى عليهم بها احكام الشرع الشريف كله من الاموال و التناكح و التوارث و القصاص و غير ذلك و هم لا يعرفون شيئاً مما يدعى هؤلاء القوم بل ينكرونه و يدينون الله سبحانه بجحوده فافهم .

قال : و لكن لاحد ان يقول لا ريب في ان يكون كثير من المفاهيم يقتضى صدقها حدّاً خاصّاً من الوجود اذا تجاوز ذلك الشيء عن ذلك الحد لم يكن مصداقاً له فحينئذٍ نقول لو كان تعالى مصداقاً لجميع المفاهيم لزم ان يكون محدوداً بجميع الحدود و النقائص تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً و ما ادّعه الاستاذ من ان هذا الدليل دالٌّ عليه ايضاً فهو ممنوع لكن ما ذكره الاستاذ يظهر من تضاعيف كلماته في الاسفار كما هو ظاهر للمتتبّع هذا .

اقول : كلامه هذا قد تنبّه له و هو صحيح خلافاً لكلام أستاذّه .

قال : فان قلت ناقضاً على هذا الدليل لو تم هذا للزم ان يكون كل من الماهيات البسيطة كل الاشياء بعين هذا قلت هذا الدليل لا يجرى فيها لما يمكن ان يمنع الملازمة مستنداً بانه لو لم يُجَوِّز بان تكون الماهية البسيطة مصداقاً لامرٍ وقد لا تكون مصداقاً لسبب امرٍ آخر ولا لايجابه فان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز .

اقول : نعم يلزم بمقتضى دليله ذلك فى الماهيات البسيطة واما جواز كونها مصداقاً لامرٍ فى بعض الاحوال فانما هو فى حال تقييدها ببعض العوارض الذهنية بنسبة تقييد ما صدق عليها و الا لما جاز كونها غير مصداقٍ لسلب امرٍ آخر ولا لايجابه لان فرض الصدق فى الثانى فى حال فرض الصدق فى الاول يلزم منه اجتماع النقيضين وهو غير جائز وفى غير حال فرض الصدق فى الاول يلزم تركيبها فى الاول بشىء من الضمائم وهذا ان شاء الله تعالى ظاهر ، قال : و لا يمكن أن يقال مثل هذا فى الوجود .

اقول : نفى امكان ذلك فى الوجود منفى كما سنذكره .

قال : و توضيحه ان الماهيات البسيطة من حيث انها بسيطة فى ظرف العقل اى فى ظرف ملاحظة العقل اياها من حيث نفسها بلا ملاحظة شىء اخر معها حتى ملاحظة هذه الملاحظة و انها نحو من وجودها وفى ذلك الظرف يمكن ان يقال ليست مصداقاً لامرٍ آخر ولا لسلبه لما قالوا من جواز ارتفاع النقيضين ح و انما قلنا انها من حيث البساطة فى تلك الظرف لكونها فى غير ذلك مركبة واما الوجود فلا يحصل فى الذهن حتى يمكن اجراء ذلك فيه ايضاً و فى الخارج و مع قطع النظر عن ملاحظة العقل يتم فيه اذ ارتفاع النقيضين فى مرتبة الواقع جائز لا فى الواقع و ارتفاع النقيضين فى مرتبة الواقع ليس ارتفاع النقيضين فى الواقع .

اقول : يريد ان المانع من كون الماهيات البسيطة كل الاشياء اختلاف حالتها بسبب اختلاف ملاحظة العقل فقد يلحظها العقل مع ضمنية أمرٍ آخر فتكون مركبة قد يلحظها العقل مُعَرَّاةً عن جميع ما سوى هويتها حتّى عن

ملاحظة كونها ملاحظة و عن ملاحظة الملاحظة لأنها نحو من انحاء وجودها و  
 فى هذه الحال لا يمكن ان تكون مصداقاً لآخر أو لسلبيه فإن كونها مصداقاً  
 غير هويتها فتجرد عنه و لا يضّر ارتفاع التقيضين ح ، و اما الوجود فلا يحصل فى  
 الذهن كما تحصل الماهية فيه لانها قد يحصل فيه ما يحصل منها فى الخارج  
 بعينه مجرداً عن العوارض الخارجية و الوجود لا يحصل فى الذهن الا الانتزاعى  
 العارضى و قد ذكر المصنف هذا فيما قبل و نحن اشرنا الى رده لانا لانسلم انه  
 لا يحصل فى الذهن و اى فرق بينه و بينها على انه اذا خلا منه الذهن كان  
 محصوراً محدوداً بل الأولى ان يقال بامتناع حصول حقيقة الشيء من حيث هو  
 فى الذهن و انما يحصل فيه مثاله و شبهه الانتزاعى كما هو الحق و ح لا فرق  
 بين الوجود و الماهية و أولى لو جاز وجود حقيقة الشيء و ماهيته فى الذهن أن  
 توجد حقيقة الشيء و وجوده فى الذهن لئلا يكون محصوراً بخلاف الماهية إذ  
 لا مانع من محصوريتها على ما يذهبون اليه على أن دليلهم على كون البسيط  
 كل الاشياء لو اراد تمشيتها فى الماهيات البسيطة انما هو فى حال بساطتها و  
 لا يمنع ذلك وجود حالة لها لا تقتضى البساطة كما قلنا ، و الحاصل لو صح دليلهم  
 عندنا فى الوجود صح عندنا فى الماهية على نحو ما قررنا فى بيان قوله عليه  
 السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه ، من ان (من . خ ل) عرف نفسه بعد القاء  
 كل ما هو لذاته ليس هى لذاتها فانه حينئذ هو معنى قوله عليه السلام كشف  
 سبحات الجلال من غير اشارة ، فيكون الباقي بعد الكشف للسبحات و للاشارة  
 انموذجاً فهو انبياً و شبحاً و صفيّاً ليس كمثله شىء فمن عرفه فقد عرف ربه لان  
 الشىء لا يعرف الا بوصفه و ذلك هو وصفه تعالى الذى خاطب عبده مكافحةً و  
 الى هذا الاشارة بقوله عليه السلام لا تحيط به الا وهام بل تجلّى لها بها و بها امتنع  
 منها و اليها حاكمها ، فاذا كانت بعد كشف سبحاتها من غير اشارة هى وصف  
 الله تعالى نفسه لعبده و جب ان يكون ذلك الوصف ليس كمثله شىء و لو كان  
 شىء من الاشياء مثله لكان يعرف به الله سبحانه و هو سبحانه لم يعرف بشىء  
 من خلقه مثلاً لو كان ذلك الوصف مثله البياض و الحال ان الله سبحانه قد

وصف نفسه به لعبده لُعرف الله بالبياض تعالى الله عن مشابهة شيء من خلقه علواً كبيراً وقد اطلتُ الكلام في هذا المقام مع هؤلاء لمسييس الحاجة اليه في هذا الزمان وان كان العاقل تكفيه الاشارة والجاهل لا ينتفع بالف عبارة.

قال : «المشعر السابع - في انه تعالى يعقل ذاته ويعقل الاشياء كلّها من ذاته اما انه يعقل ذاته فلأنه بسيط الذات مجرد عن شوب كل نقص وامكان وعدم وكل ما هو كذلك فذاته لذاته بلا حجاب والعلم ليس الا حضور الموجود بلا غشاوة وكل ادراك فحصوله بضرب من التجريد عن المادّة وغواشيها لان المادّة تتبع العدم والغيبه اذ كل جزء من الجسم فانه يغيب عن غيره من الاجزاء ويغيب عنه الكل ويغيب الكل عن الكل فكل صورة هي اشدّ براءة من المادّة فهي اصح حضوراً لذاتها ادناها محسوسة على ذاتها ثم التخيّل على مراتبها ثم المعقولة واعلى المعقولات اقوى الموجودات وهو واجب الوجود فذاته عاقل ذاته ومعقول ذاته باجلّ عقلٍ وذاته مبدأ كلّ فيضٍ وجوّد فذاته يعقل جميع الاشياء عقلاً لا كثرة فيه اصلاً».

اقول : اخذ المصنّف بعد اثبات الوجود في صفاته واعتبر اولاً العلم والترتيب الطبيعي عند بعضهم تقديم تعريف الحيوة لترتب العلم عليها ولعلّه انما قدّمه لكثرة الكلام فيه ولانه مستلزم للحيوة والحاصل الخطب في هذا سهل فقال «انه تعالى يعقل ذاته ويعقل الاشياء كلّها من ذاته» اما المسألة الاولى فظاهرة واما الثانية فكونه يعقل الاشياء فلا شك فيه واما كون ذلك بذاته فهو محلّ الكلام فنقول اولاً ما معنى بذاته ان ذاته عاقلة للاشياء ثم هل هي فيها اي في ذاته بان تكون الاشياء في ذاته او صورها في ذاته ام معناه ان ذاته عاقلة للاشياء في امكنة حدودها وازمنة وجودها وربما يتوقف بعض ابحاث هذه المسألة على معرفة مسألة فينبغي تقديم ذكرها وبيان بعض ابحاثها ولو على نحو الاختصار وهو ان العلم هل هو المعلوم ام غيره ام بعضه المعلوم وبعضه غيره اقوال ثلاثة فقل العلم عين المعلوم للزوم المطابقة للمعلوم والاقتران والوقوع ولو غايه لزم مع تعدّد المعلوم اتّحاد العلم وهو مناف فيلزم الجهل في



العلم وذلك كما اذا قلنا انّ العلم بالبياض هو العلم بالسواد فان لزم المطابقة كان في احدهما جهلاً لِلاته اذا طابق البياض لم يطابق السواد وبالعكس ان كانت جهة المطابقة من العلم واحدة سواء كانت ذاته ام لا والا فننقل الكلام الى كل من الجهتين ولا يمكن للشئ الواحد ان يطابق ضدّين الا بجهتين وفي كل منهما يعتبر الاتحاد مثلاً الهواء انما يطابق النار بجهة الحرارة التي هي حرارة النار ولا يطابق ييوستها ويطابق الماء بجهة الرطوبة التي هي رطوبة الماء ولا يطابق برودته على ان العلم بنمط واحد فاذا ثبت الاتحاد في الصورة العلمية كما اذا قلت ان صورة العلم بزيد هي ايضاً معلومة للعالم ولا يجوز ان يكون معلومة بصورة أُخرى والا لزم الدّور أو التسلسل فيجب ان تكون معلومة له بنفسها ومن قال باتحاد العلم والمعلوم في الصورة خاصّة فرق من غير فارق لما اشرنا اليه من المطابقة والوقوع والاقتران اللّاتى لا يتحقق الا مع الاتحاد واشتباه ذلك على من زعم امتناع مطابقة الشئ لنفسه ووقوعه على نفسه واقترانه بنفسه اشتباه ضعيف لان حقيقة هذه الامور الثلاثة انما تكون على اكمل وجوها حقيقة اذا نسبت الى نفسها اذ حصولها في غير نفسها انما هو ببعض كلّ منها لبعض كلّ من الاخر مثلاً لا يتحقق الاقتران في شئ لاخر بكلّ جهة في كل حال دفعة واحدة وكذا الوقوع والمطابقة الا مع الاتحاد والا ثبت فيها المجاز فقد تبيّن حكم الاقوال الثلاثة الاتحاد والمغايرة والاتحاد في بعض دون بعض والحق الاتحاد مطلقاً على نحو ما يتّناه في شرح رسالة العلم التي وضعها ملا محسن لابنه علم الهدى فراجع هناك ان لم يتبيّن لك الحق هنا، فاذا ثبت ان العلم عين المعلوم امتنع ان تكون الاشياء في ذاته تعالى او صورها او معانيها والا لكانت الحادثات في ذاته وحيث كانت الاشياء لا تحقق لها ولا وجود لها ولا ذكر لها الا في الإمكان و كان العلم بها هو عينها وجب ان يكون ذلك العلم إشراقياً نسبياً يوجد بوجودها لانه هو هي فان قلت يلزم ان يكون تعالى قبل وجودها على هذا التقرير غير عالم بها قلت ما تريد بوجودها المذكور في السؤال هل هو الوجود الكونى ام الوجود الامكانى فعلى الاول هو عالم بها قبل

كونها كعلمه بها بعد كونها كما في الحديث عنهم عليهم السلم ويكون قوله بعد كونها له معنيان احدهما بعد فناء كونها والثاني حال كونها وهذا العلم هو الامكانى الذى لا يحيطون بشىء منه الا بما شاء كونه منه وعلى الثانى هو عالم ولا معلوم فلما احدث امكاناتها وقع العلم اى الاشراقى على المعلوم الذى هو نفس ذلك الواقع وقولنا عالم هو ذاته وحينئذ لا معلوم فالعلم ذاته تعالى وذاته لاتقع على غير ذاته فالواقع غير ذلك العلم واما الواقع الفعلى الاشراقى النسبى الذى لا يوجد قبل ما ينسب اليه ولا بعده واما يوجد معه لانه هو هو ولا يلزم من عدم العلم بما ليس شيئا جهل لان الجهل انما يلزم اذا وجد شىء ولم يعلمه الا ترى انك اذا لم يكن فى يدك شىء وقلت انك لاتعلم شيئا فى يدك لا يلزم منه جهلك وانما يلزم منه علمك اذ لو ادعيت علم شىء فى يدك ولم يكن فيها شىء لكنت جاهلا فافهم المثل فلا يلزم التجهيل الا مع نفى العلم اذا وجد المعلوم ولقد قال تعالى فى كتابه قل اتنبئون الله بما لا يعلم فى السموات ولا فى الارض وقال تعالى ام تنبئونه بما لا يعلم فى الارض ام يظاهرون القول فاخبر تعالى بانه لا يعلم له شريكا فى السموات ولا فى الارض ولا يلزم من نفى علمه بالشريك تجهيله لعدم وجود الشريك وانما يلزم ثبوت علمه فافهم ، واعلم ان العلم المتعلق بالمعلومات الحادثة سواء قلنا انه نفس المعلوم على المعنى الذى ذكرناه سابقا فى التعلق والمطابقة والوقوع ام هو غير المعلوم ام بعضه متجدد وبعضه مغاير كما مر حادث سواء قيل انه نفس المعلوم ام صورة المعلوم لانه على تقدير انه صورة المعلوم فهو الكتب الالهية كاللوح المحفوظ والواح المحو والاثبات وسائر الخلق اذ كل شىء علم بنفسه وفيه امثال غيره بنسبته وعلى فرض ان العلم صورة المعلوم فعلى الاتحاد يكون معنى صورة المعلوم كينونته على ما هو عليه مطلقا وعلى المغايرة تكون الصورة هى العلم بحالة ادراك الشىء المنفصلة مثلا اذا رايت زيدا يصلى فى المسجد ثم غبت عنه او غاب عنك كان علمك به هو صورة الرؤية حالة الصلوة فلوانه بعد ذلك مات او نام لم تعلم منه الا حالة انه يصلى لان شبحه ومثاله قائم فى المسجد يصلى الى

يوم القيمة فكلّما اردت ان تذكره التفتّ بمرآة خيالك الى مثاله الذى هو فى غيب المسجد و غيب ذلك الوقت فتنتقش صورته المنفصلة فى مرآة خيالك فذلك علمك بخصوص تلك الحال لا تعلم من زيد غيرها حتى تشاهده فى حالٍ أُخرى برؤية او سماعٍ اخبارٍ او غير ذلك فتنتقش صورة اخرى هى علم بحالٍ زيدٍ الأخرى وهكذا.

و الحاصل انه ليس عندك من العلم الصورى الآ صورة ما انطبع فى خيالك من صفة ذات المعلوم و تلك الصورة منفصلة لآنها غير الصورة المتّصلة به لانها تتغير فى خيالات المتصوّرين بالكبر والصغر واللطافة والكثافة والاستقامة و الاعوجاج و غير ذلك فالعلم المتعلق بالحوادث حادث و لو قلت هو فى الازل عالم بها فى الحدوث كان صحيحا و افاد ما قلنا و لو قلت هو عالم بها فى الازل لم يصح لاستلزامه كونها فى الازل و هو ممتنع لانه ذاته عز و جل فاذا اتيت بالعبارة الصحيحة اعنى انه عالم فى الازل بها فى الحدوث كان العلم المتعلق بها المطابق لها الواقع عليها حادثاً بحدوثها على القول بالمغايرة او حادثا بحدوثها لانه هو هى و هذه المعانى اشار اليها جعفر بن محمد عليه السلام كما تقدم فى قوله عليه السلام : كان ربنا عز و جلّ و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور فلما احدث الاشياء كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدوره، فهذا الواقع ليس هو العلم الذى هو ذاته كما توهمه بعض من لم يعرف ربّه تعالى لانه لو كان الواقع هو العلم الذاتى لكانت الذات واقعة على المعلوم او نفس المعلوم على الاتحاد و ذلك لا يقول به عارف بالله و نقول للقائلين به الذين يأولون الوقوع بالظهور و امثاله لو كان الواقع على المعلوم حين وجد المعلوم هو العلم الذاتى لزم الحُدوث لآنه ان كان هو الذات اختلفت حالتها لانها قبل حدوث المعلوم لم تقع و بعده وقعت و مختلف الاحوال حادث و ان كان غير الذات لزم تعدّد القدماء و الدليل القطعى دال على حدوث المتعديدين مع فرض التعدد كما هو مقتضى ادلة التوحيد فلا بد ان يراَد

بالوقوع المعنى الفعلى اى الفعل او المنسوب اليه من اثاره و هو المراد بقولنا العلم الاشرافى هو الحضورى و الحضورى و معناه ان العلم حاصل للعالم او حاضر يعنى حصول المعلوم و حضوره الذى هو ذات المعلوم فالعلم هو الكتابة اى كتابة المعلوم سواء كان المعلوم ذاتاً ام صفة و لاتعقل حيث لا معلوم فانه اذا لم يوجد المعلوم فإى شىء يكتب اذ لاتعقل الكتابة حيث لاتوجد الكتابة فالعلم هو المكتوب و المكتوب نفس المعلوم و الى هذا اشار تعالى لمن كان له قلبٌ او القى السمع و هو شهيد بقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ و فيما ذكرنا من المثل تصريح لمن يقرأ معانى الامثال فان زيدا لما صلى فى المسجد يوم الاثنين صلوة الظهر كتبت الحفظة عمله فى تلك الورقة من اللوح المحفوظ فاذا التفت بخيالك قرأت تلك الكتابة و ان كنت أُميياً و هو أنك ترى بخيالك مثاله و شبحه و صورته فى المسجد يوم الاثنين يصلى صلوة الظهر كلما ذكرته لاتقرأ غير المكتوب مثل ما اذا كتبت لك فى هذا الكتاب الله لا اله الا هو فانك كلما نظرت له لم تقرأ الا خصوص هذه الكتابة و هى الله لا اله الا هو دائما فكذلك المثال و الذى تراه هو عمله فعلمك بعمله يعنى صلاته فى ذلك المكان و ذلك الوقت هو ما يتخيله خيالك مكتوباً فى صحيفة اعماله باعماله فعلمك عين تلك الكتابة التى هى عين صلاته فافهم فقد كشفت لك من الاسرار ما لا يعرفه الا من يعرف مراد الائمة الاطهار (ع) من تلك الاخبار فخذ ما آتيتك و كن من الشاكرين لله رب العالمين مصلياً على محمد و اله الطاهرين .

و قول المصنف «اما انه يعقل ذاته فلأنه بسيط الذات مجزء عن شوب كل نقص و امكان و عدم و كل ما هو كذلك فذاته لذاته بلا حجاب و العلم ليس الا حضور الموجود بلا غشاوة» صحيح ليس فيه اشكال .

و قوله «و كل ادراكٍ فحصوله بضربٍ من التجريد عن المادة و غواشيها» الى قوله «ثم التخيلية على مراتبها ثم المعقولة» كذلك يعنى انه صحيح فى المعنى و العبارة و ان كان قد تحصل فيه بعض المناقشة الا انها ترجع الى الاصطلاحية و اللفظية .

و اما قوله «و اعلى المعقولات» فالعبارة ليست بصحيحة لانه عز وجل لا يدخل فى هذا اللفظ بوجه وان اريد بمتعلق العبارة العنوان اذ لو اريد به العنوان لم يحسن ايضا لانه وان كان محدثا ومخلوقاً لم ينظر اليه من هذه الحيثية و الا لم يعرف به الله سبحانه وكذا المعقولية اذ لا يعرف الله عز وجل بالمعقولية ليصح فى العنوان الذى هو الاية والدليل والاثر فالتعبير بالمعقولية غير صحيح<sup>١</sup>.

وقوله «اقوى المعقولات اقوى الموجودات وهو الواجب الوجود» ايضاً ليس بصحيح بنحو ما ذكر.

وقوله «فذاته عاقل ذاته ومعقول ذاته باجلّ عقل» فيه ما قلنا من التعبير من عاقل ومعقول وعقل اذ عبارات اهل الحق عليهم السلام يتحاشى عن امثال هذه العبارات لانها وان كانت مجازات واستعمالاً فى التعريف (التعبير . خ ل) والبيان الا انها قد توهم ما لا يجوز على الصانع سبحانه وتعالى ولهذا لا توجد فى كلماتهم عليهم السلام.

وقوله «و ذاته مبدأ كل فيض و جود» ليس بصحيح لان مبدأ الفيض و الجود انما هو فعله و ليس قولنا ان فعله مبدأ الفيض معناه ان الفيض من فعله لان هذا باطل اذ المفعول لا يتقوم بالفعل تقوّمًا ركنياً بان يكون المفعولات مركبة منه كما لا تكون الكتابة مركبة من حركة يد الكاتب وانما هى اثره يعنى ان الفيض و الجود احدهما الله سبحانه بفعله لا من شىء اى لا من فعله ولا من غيره فالاشياء اثر فعله بمعنى انه تعالى احدث العنصر الاولى لا من شىء وهو الحقيقة المحمدية فكان ذلك موادّ الحادثات .

وقوله «فذاته يعقل جميع الاشياء عقلاً لا كثرة فيه اصلاً» هذا باطل الا على معنى ما قلنا بانه سبحانه يعلم جميع الاشياء فى امكنة حدودها وازمنة وجودها و كما عبّرنا عنه بقولنا هو عالم فى الازل بها فى الحدوث لا بمعنى انه

<sup>١</sup> يعنى فالتعبير بالمعقولية غير معقول لانه تعبير صوفى و سوفسطائى وكذا الفقرتين الاتيتين . ١٢٠ .

عالم بها في الازل لان هذا المعنى باطل لاستلزامه انها في الازل وانما العلم الازلي الذي هو ذاته عالم ولا معلوم يعني غيره في الازل فلما احدث الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والقوم انما قالوا ذلك لان الاشياء كلها عندهم في الازل بنحو اشرف و انا اول الجاحدين لهذا والحاصل علمه الذي هو ذاته في الازل الذي هو ذاته عالم بنفسه ولم يتعلق في الازل بشيء غير ذاته وما سوى ذاته من المعلومات فهي في الامكان وهو تعالى عالم بها في الامكان فالتعلق في الامكان و قولنا ان كلامه هذا باطل ، في قوله «فبذاته يعقل جميع الاشياء عقلاً لا كثرة فيه أصلاً» لانه هو و اتباعه يريدون بذلك انها في ذاته إما بصورها العلمية التي في علمه الذي هو ذاته او بكونها كامنة فيه معدومة العين بالفعل موجودة بالقوة على نحو ما نقلنا عنهم سابقا كما في الكلمات الممكنة للملا محسن و معلوم ان مرادهم بكون بسيط الحقيقة كل الاشياء هذا الكمون و يعبرون عنه ان كل شيء كمال في ذاته بنحو اشرف لان الوجودات اذا جردت عن كل ما سوى ذاتها حتى عن التجريد اتحدت بحقيقتها التي هي صرف الوجود الذي لا شوب فيه وقد ذكرنا ما يدل على فساد هذا الاعتقاد بما فيه الصواب والرشاد ولما بنوا امر اعتقادهم على انه يعلمها في الازل لزم ان تكون معه و ذلك مستلزم لمفاسد كثيرة فاجابوا عن تلك المفاسد بانه لم يفقدها في حال من الاحوال لانه كما ورد عنهم عليهم السلم انه تعالى لم يكن خلواً من ملكه فيجب ان تكون في ذاته بنحو اشرف يعني حصولاً جمعياً وحدائياً لا يلزم منه كثرة كما قال هنا عقلاً لا كثرة فيه اصلاً وقد قدّمنا ان معنى لم يكن خلواً من ملكه و لم يفقده ابداً في مكان الملك لا في ذاته كما ان الشمس لم تكن خلواً من شيء من اشعتها في مكان ذلك الشيء لا في ذات الشمس ففي رتبة الذات لا شيء غير الذات فلم يكن فاقداً لذاته اذ لا شيء غيرها ولا ذكر لشيء في ذاته غير ذاته و الاشياء مذكورة بما هي به شيء كل في تلك الرتبة اي الذكر الاول فكل مذكور فله وجود ما به ذكر وقبل ان يحصل له وجود ما فاي شيء يذكر به فهو تعالى لم يفقد شيئاً مما هو له و خلقه كل في محل حدوده و وقت وجوده

و اما انها فيه بنحو اشرف ، فقد قلنا سابقا ان فرض انه كان تعالى يعلم فيه شيئا غيره جاء الفساد الاعظم و ان لم يعلم فقولكم فيه بنحو اشرف فسادٌ بعد فسادٍ و اما الحصول الجمعى ففيه انه ان كان حصول غير ما هو الذات المقدسة فهو الفساد الاعظم و ان لم يكن حصول اصلا فهو الفساد الثانى على ان قولهم لا يلزم منه الكثرة مثبتٌ للكثرة اذ لا يقال فى احدى الذات و المعنى من حيث الاحدية المطلقة لا يلزم منه الكثرة يعنى انه انما يقال ذلك فى المتعدد المتغاير بما يقتضى الكثرة لولا الحكم الفرضى الحكيمى ثم ان مجرد القول بنفى الكثرة فى الكثير حال الكثرة تناقضٌ لا ينطبق على متعلق القصد و الارادة اذ لا ينفى الكثرة مع وجودها القول بنفيها كما لا يثبتها مع انتفائها القول بثبوتها فافهم .

قال : «ثم ان كل صورة ادراكية سواء كانت معقولة او محسوسة فهى متحدة الوجود مع وجود مدركها ببرهان فائض من عند الله و هو ان كل صورة ادراكية و لكن عقلية فوجودها فى نفسها و معقوليتها و وجودها لعقلها شىء واحد بلا تغاير بمعنى انه لا يمكن ان يفرض لصورة عقلية نحو آخر من الوجود لم تكن هى بحسبه معقولة لذلك و الا لم تكن هى هى» .

اقول : اما قوله «ان كل صورة ادراكية» الى قوله «فهى متحدة الوجود مع وجود مدركها ببرهان فائض من عند الله» فهو غلط و لم يفرض منه شىء من عند الله و انما فاض من عند غير الله لانا قد بينا ان الصورة انتزاعية و ان انكر كونها انتزاعية لم ينكر ان منها ما هو انتزاعى و وجودها مع الانتزاع مسبوق بالمنتزع منه فلو اتحد وجودها مع وجود عقلها لزم ان يكون وجود عقلها مسبوقاً بوجود غيره و هو باطل او يكون وجودها سابقاً على وجود ما انتزعت منه و هو باطل و يأتى بيان هذا و مطلق الاتحاد بجميع وجوهه سواء كان اتحاد موجود بموجود او وجود شىء بوجود اخر فيكون الموجودان موجوداً واحداً او الوجودان وجوداً واحداً كما سيذكره هو و غيره و ان ذلك محال الا اذا انقلبت حقيقة احدهما الى حقيقة الاخر و هذا فى الواجب مع الممكن محال و سواء كان اتحاد مفهوم بمفهوم اخر فان المغايرة تنافى الاتحاد و سواء كان الموجود مفهوماً

عقلياً او ماهية كلية لأنّ الموجود اذا صار بالتعقل مفهوماً عقلياً انّما يعرض للعاقل حين التعقل و التعقل معنى فعلى مبدؤهُ حركة عقل العاقل والصورة المعقولة لا تتجاوز مبدأ منشأها فلا تتحد بالعاقل بل لو قيل بالاتحاد فانّما تتحد بالتعقل الذى هو فعل العاقل والفعل مغاير للفاعل حادث مع حدوث المفعول ثم ما انتزعت منه الصورة المعقولة هو الموجود الخارجى هل هو معقول بموجوديته الخارجيّة او ليس بمعقول فان فرض انه معقول بموجوديته الخارجيّة العنصريّة الزمانيّة كان مع فرض اتّحاده إمّا ان يكون فى محلّ عاقله او عاقله فى محلّه او لا يعقله اذ المفروض ان المعقول مفهوم عقلى فالوجود الزمانى ليس معقولا والفارق بينهما متحكّم فان كان فى محلّ عاقله ما كان عنصرياً زمانياً بل الموجود العنصرى الزمانى فى هذه الحالة أزلى وان كان عاقله فى محلّه كان الأزلى عنصرياً زمانياً وان لم يكن معقولاّ الا المفهوم منه لزم الجهل بالموجود واما اشتداد الوجود وقوّته واستكمالها فانّما يعقل فى الحادث واما القديم تعالى فلا يصحّ فيه ذلك ودعوى أنّه حاصل له فى ازله فلا يصحّ على قول الحقّ لأنّ المعقول ليس فى الازل والتعلّق به انّما يكون حين يكون و الاّ لزم ان يكون اما انه عالم بشىء معه فى ازله وقد قال عليه السّلم كان الله ولا شىء معه، واما انه يعلم ما ليس شيئا وهذا جهل محض لا علم واما أنّ يكون عالماً بها فى اماكن حدودها وازمنة وجودها وهذا حقّ ولكنه لا يكون العاقل عين المعقول للاختلاف والمباينة بين الازل والامكان وبين المحدود (و. خ ل) المشخّص وغير المحدود والمشخّص على ان المانع عندهم من اتّحاد وجودين وموجودين متغيّرين ومفهومين متغيّرين بان يصير احدهما عين هو الاخر حملاً ذاتياً أولاً يجرى فى المفهوم العقلى والماهية الكلية مع عاقلهما لأنّ المفهوم مغاير للفاهم وقياسهم على اجتماع جميع المعانى المتفرقة فى النبات والحيوان فى الانسان بدليل انّ النفس اذا تعقّلت شيئا تتحدّ مع صورته المجردة فى الوجود بمعنى انّ وجودها يشتدّ بحيث يصدق عليها ذلك المفهوم وح يكون عقلها لذاتها عين عقلها له باطل هو ودليله اما بطلان القياس فمن



وجهين :

الاول انه قياس الحق تعالى على الخلق وهو باطل باتفاق العقلاء من المسلمين وغيرهم لم يخالف فيه ذو عقل الا من لا يستعمل عقله او ليس له عقل .

والثاني ان الكلام جارٍ في حق الانسان ايضا فان النفس اذا تعقلت شيئا فان تعقلها له من حيث كونه مغايراً فاذا تعقلت فانها ح تعقل انه غيرها ولو عقلت انه هي لم تكن عاقلة لشيء غير نفسها فكانت جاهلة به و كونه صادقاً عليها ان كان بحيثية فقد ثبتت المغايرة من جهة الحيثية وان كان بغير حيثية فلا معنى للاتحاد اذ الاتحاد انما يفرض في شيئين فالصدق المدعى كذب .

واما بطلان الدليل فلان الاتحاد المراد اذا اردتم منه ان اشتداد وجودها بتعقلها لذلك بحيث يصدق عليها فيه ان وجودها هل هو كتاب معان حقيقة و ما عندها من الشيء كلمة او حرف من ذلك الكتاب ام انه قرطاس تطرح فيه الصور المعقولة فيشرق بها ذلك القرطاس كما يشرق الجدار بما يطرح من الاضواء فيه فيكون على الاحتمال الاول ان تلك الصورة جزء مادة الشيء لما يتنا سابقا ان الوجود في نفس الامر ليس الا المادة في جميع المخلوقات واما في الواجب فلا سبيل لاحد الى معرفة كنهه اذ ليس وجوده كوجود خلقه .

و على الاحتمالين فلا بد من اعتبار المميزات عند التمييز بين كل منها و الوحدة البسيطة ان طووت كثرة المجردات على زعمهم فلا تطوى الماديات من حيث هي ماديات اذ تعقل المميزات من حيث هي مميزات انما يمكن من هذه الحيثية و يلزمه اعتبار المغايرة المستلزمة لنفي الاتحاد واتحاد المفهوم بالوجود من هذا القبيل فان المفهوم انما يكون مفهوماً بفهم الفاهم له و فهم الفاهم له مغاير لفهم الفاهم لنفسه لاختلاف المفهومين و الجهتين مع ما قلنا من لزوم جزئيته للفاهم او لصفته التي به يشتد و بعدمه تضعف .

و ما اصوب ما قاله الشيخ هنا في الاشارات من ان قول القائل ان شيئاً يصير شيئاً اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب

ليحدث عنهما شيء بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجوداً فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجوداً وان كانا معدومين فلا يصير احدهما الاخر انتهى ملخص كلامه .

و قال في علم النفس من طبيعيات الشفاء : وما يقال ان ذات النفس تصوير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم قولهم ان يصير شيء شيئاً اخر ولا عقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع (تخلع) صورة ثم تلبس صورة اخرى وانه يكون مع الصورة الاولى شيئاً ومع الصورة الاخرى شيئاً اخر فلم يصير بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني بل الشيء الاول قد بطل وبقى ما هو موضوعه أو جزء منه وان كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول اذا صار الشيء شيئاً ما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً ايضاً او معدوماً فان كان هو موجوداً فهما موجودان لا موجود واحد وان كان معدوماً فقد صار الموجود معدوماً لا شيئاً آخر موجوداً وهذا غير معقول وان كان الاول قد عدم فما صار شيئاً اخر بل عديم هو وحصل شيء آخر فالنفس كيف تصوير صورة الاشياء انتهى ، ومعنى تصويب قوله في الاشارات انهم اذا قالوا بالاتحاد كان شيء وهو الصورة المعقولة بالتعقل شيئاً آخر اى عاقلاً وقد كانا مُتَغَايِرَيْن لان الصورة صورة زيد الحادث فهي حادثة فاذا تعقلها الواجب صارت واجبة قديمة فيلزم انقلاب الحقائق لان الحادث صار قديماً وهو باطل اتفاقاً فان قلت انه تعالى لم يفقد الصورة فلم تكن حادثة بل هي صورة علمه الذي هو ذاته قلت ان الصورة ان كانت صورة لزيد فهي غيره تعالى وان لم تكن صورة له فليست علماً بزيد على الاتحاد كما مر لا يعقل ولا يُعَبَّرُ به الا في المتغايرين والتغاير مُتَّافٍ للاتحاد وهذا معنى ما ذكره في الشفاء من ان ما صار هو العاقل ان كان موجوداً فهما موجودان وان كان معدوماً فلم يكن هو العاقل بل هو قد كان معدوماً .

و الحاصل اما قوله «فوجودها في نفسها ووجودها لعاقلها شيء واحد بلا

تغاير» فهو عندى حقّ ولكتّها موجودة لعاقليها فى رتبة وجودها لا فى رتبة وجوده لأنّ وجودها لعاقليها هو وجودها فى نفسها ووجودها فى نفسها لا يكون فى غير رتبته والآلم يكن هو آياه.

و تفسيره لذلك فى قوله «بمعنى انه لا يمكن ان يفرض لصورة عقلية نحو آخر من الوجود لم تكن هى بحسبه معقولة لذلك والآلم تكن هى هى» صريح فى أنّ جميع انحاء وجوداتها انما تكون معقولة بها ولا شك أنّ جهة مادية المعقول و زمانيته و عوارضه العنصرية كلها من انحاء وجوده فاذا كان معقولا بجميع انحاء وجوده وجب ان يكون كل واحد معقولا بما هو به هو من جميع الحدود و المشخصات و كل ذلك موجود لعاقله بما هو موجود لنفسه و كلّ ذلك منافع للاتحاد بعاقله بنحو ما ذكرنا.

قال : «فاذا تقرّر هذا فنقول لا يمكن ان تكون تلك الصورة مباينة الوجود عن وجود عاقليها حتى يكون لها وجود و للعاقل وجود اخر عرضت لهما اضافة المعقولة و العاقلية كما للاب و الابن و الملك و المدينة و سائر الامور المضافة التى عرضتها الاضافة بعد وجود الذات و الآ يلزم امر محال لانا اذا نظرنا الى الصورة العقلية و لاحتظناها و قطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هى فى تلك الملاحظة معقولة و الآ فلم يكن نحو وجودها بعينها معقوليتها بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل و المقدّر خلاف هذا و هو ان وجودها بعينه معقوليتها و ان كانت تلك الملاحظة آياها التى هى تكون مع قطع النظر الى ما سواه معقولة فهى لا محالة فى تلك الملاحظة عاقلة ايضا اذ المعقولة لا يتصور حصولها بدون العاقلية كما هو شأن المتضائفين و حيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فتكون معقولة لذاتها ثم المفروض اولا أنّ هنا ذاتا تعقل الاشياء المعقولة لها و لزمن من البرهان أنّ معقولاتها متحدة مع من يعقلها و ليس الآ الذى فرضناه».

اقول : قوله «لا يمكن ان تكون تلك الصورة مباينة الوجود عن وجود عاقليها» غلط بل لا يمكن أنّ يكون متحدّا به لتحقيق المغايرة بين جميع مراتب وجودى العاقل و المعقول و لا شك ان لها وجودا و لعاقليها وجودا آخر و أنّ

اضافة العاقلية و المعقوليّة قد عرضت لهُمَا و هو المشار اليه بالعلم الاشرافي كما ذكرناه فانه يعرض عند وجود المعقول و المعلوم و ينتفى بانتهائه كعروض اضافة الابوة و البنوة حرفاً بحرفٍ .

و قوله لو لم يثبت الاتحاد لزم المحال ، ليس بصحيح اذ المحال انما يلزم على القول بالاتحاد كما قدّمنا بيانه و يأتي .

فان قوله «لانا اذا نظرنا الى الصورة العقلية و لاحظناها و قطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هي في تلك الملاحظة معقولة» فيه نعم هي معقولة بتعقل الجوهر العاقل و ان قطعتم النظر عن الجوهر العاقل لم تقطعوا النظر عن تعقله فهي بتعقله معقولة فان كان اتحاد فمع تعقله لا بجوهره و لو قطعتم النظر عن جوهره و تعقله كانت اما متعقلة لنفسها و لا شك ان صورتها ح متحدة بتعقلها في رتبته لا بذاتها اذ لا تتحد بذاتها الا نفس ذاتها المدركة بذاتها لا بالتعقل لانه معنى فعلى لا يتحد الا بما في رتبته و على فرض اتحاده فعلى ما ذكرنا فيما سبق من احد الاحتمالين بان تكون المراد بالتعقل العقل و انه كتاب معاني و اما غير معقولة لقطعكم النظر عن متعقل ما فجعلكم اياها معقولة بغير عاقل لا معنى له و بعاقلي يصح كون نحو وجودها بعينها لعاقليها معقوليتها حين معقوليتها في رتبته اى رتبة وجودها لا في رتبة ذات عاقلها اذ كل عاقل لا يعقل شيئا الا في رتبة معقولة لا في رتبته كما توهمه المصنف و اتباعه فان الشيء لا يكون مدركا الا بنحو وجوده و لا يوجد الشيء قبل رتبة وجوده و قد ذكرنا هذا المعنى في عدة مواضع من هذا الشرح و خصوصا في مبحث ابطال بسيط الحقيقة كل الاشياء فراجع فان الله عز و جل لو علمها في رتبة ذاته لكانت مع ذاته و لكنه تعالى عالم في الازل بها في الحدوث و لا يصح ان يقال انه عالم بها في الازل لما قلنا من انه تعالى لم يكن معه غيره و صفاته هي هو .

و قوله «وان كانت تلك الملاحظة اياها التي هي تكون مع قطع النظر الى ما سواه معقولة» فيه هذا غير مسلم بان تكون معقولة مع قطع النظر عن عاقل اذ الوجود بعينه لا تلزمه المعقولية الا مع وجود عاقل له فاما ان تكون عاقلة لنفسها

بنفسها وهنا يتحقق الاتحاد او يعقلها غيرها و هنا يتحقق الانفراد والتعدد  
 فلا تثبت معقولة بدون عاقل عند كل عاقل و حيث فرضتم وجودها مجردة عما  
 عداها جاز ان تعقل ذاتها بذاتها و لا يجوز اذا فرضتم ذاتاً تعقل الاشياء المعقولة  
 لها ان تكون معقولاتها اذا كانت غير ذاتها متحدة مع من يعقلها و لم يقم برهان  
 الا اذا كانت عاقلة لذاتها فجعل قيام البرهان على اتحاد عاقليتها و معقوليتها اذا  
 كانت عاقلة لذاتها بذاتها يلزم منه اتحاد معقوليتها بعاقليتها غيرها لها مغالطة  
 محضة و غباوة صرفة مع الفرق العظيم و مخالفة البرهان و مع شدة التكلف  
 الظاهرة في تحصيل هذا البرهان و مع المغالطة قال : انه ببرهان فائض (فائض  
 ظ) من عند الله ، و هو مما يشهد به الوجدان انه ليس من عند الرحمن و  
 لا يلائم (يلائم ظ) ادلة الايمان .

و اما استدلال من قال بانه لو لم يكن وجودها في نفسها و وجودها لعقلها  
 شيئاً واحداً لكان تلك الصورة وجودان :  
 احدهما وجودها لعقلها .

و ثانيهما وجود غير وجودها لعقلها و هي بحسب هذا الوجود غير  
 معقولة لكن التالي باطل فالمقدم مثله ، قلت و هذا مسلم و لا يجدي نفعاً .  
 ثم قال و اذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن المعقول متحد الوجود مع العاقل  
 بل كانا ذاتين متغايرين بان يكون لكل منهما هوية على حدة و كان الارتباط  
 بينهما بمجرد الحالّية و المَحَلّية او غير ذلك لكان يمكن اعتبار وجود كل منهما  
 مع قطع النظر عن الاخر لكن التالي باطل فالمقدم مثله على نحو ما ذكره  
 المصنف في الاسفار اما بطلان التالي فلما تقدّم ذكره عنه من انا اذا نظرنا الى  
 الصورة العقلية و لاحظناها و قطعنا النظر عن العاقل فهي ح معقولة فتكون عاقلة  
 الى آخر ما تقدّم ، قلت و قد بيّنا صحة ما ادّعى بطلانه من المقدم و التالي ، قال  
 ثم المفروض أولاً ان ها هنا ذاتاً تعقل الصورة فاذا لم تكن متحدة الوجود معها  
 لزم ان يكون لشيء واحد وجودان اذ لهما معقوليتان احدهما بالقياس الى عقلها  
 و هذا مما يحكم بديهة العقل ببطلانه فظهر و تبين ان كلّ معقول متحد الوجود

مع عاقله و ذلك هو المطلوب و بمثل هذا البيان يعلم حال الخيالات و الحسيّات ، انتهى استدلال هذا المستدلّ تبعاً للمصنّف .

قلتُ و اراد بقوله : ان لشيء واحد وجودان الخ ، ان ذلك المعقول معقول لنفسه بوجوده فاذا كان معقولاً لذاتٍ اخرى كان ايضاً معقولاً بوجوده فان كان المعقولان واحداً تم المطلوب و ان فرض اثنان فهو ما حكمت بديهة العقل ببطلانه و اقول هذا باطل كما تقدّم مع انّا نقول ان وجود زيد غير وجود عمرو فاذا عقلا صورة معقولةً من خالدٍ كانت الوجودات الثلاثة وجود زيد و عمرو و خالدٍ شيئاً واحداً و كانت ثلاثةً قبل التعقل فهو باطل كالأول و لا يصحّ هذا الكلام بحالٍ الا على القول بوحدة الوجود فان المصنّف اذا اراد ان يسلم له دليله في هذا و غيره فيستدلّ باصل مذهبه فيقول الوجود كله في الحادث و القديم شيء واحد بسيط و انما الكثرة نقوش تكثرت بتكثير التعيّنات فكلّ الاشياء شيء واحد كما هو مراده بقوله بسيط الحقيقة كلّ الاشياء و لا يحتاج في جعل العاقل و المعقول متّحداً الى هذه التكلّفات البعيدة و التعسّفات الشديدة فانها لا تثبت مطلوبةً و ما ادّعوه لا يصلح لشيء من مطلوبهم فانا انما حكمنا باتّحاد الشيء بنفسه اذا عقل نفسه لانه لم يعقل غيره فلم يخرج بمعرفة نفسه عن نفسه بخلاف غيره فانه انما يعقل الغير و الغير انما هو معقول بما هو عليه و ما هو عليه انه غير فهو معقول من هذه الحيثية سواء لوحظت الحيثية ام لا فلا بد من عقله بانه عاقل غيره فجهة المعقوليّة منافية للاتّحاد و لا سبيل له الى هذا الاتّحاد الا بالقول بوحدة الوجود و هو عندهم سهل اذ لا محذور فيه الا انه كفر و هو لا يضرّ عندهم فان التوحيد و الايمان معرفة النفس و انكار ما سواها اذ هي المعبود عندهم بدون الحدود و لهذا يقول شاعرهم :

قَسَمًا بِقَائِمٍ بَانَةٍ اَحَدِيَّةٍ

مَاسَتْ عَلَى كُتُبَانٍ جَمَعَ صِفَاتِهِ

ما فى الديار سوى لابس مغفرٍ

وانا الحمى والحقى مع قلاوته

افريت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله افلاتدكرون .

قال : « فظهر وتبين مما ذكر ان كل عاقل يجب أن يكون متحد الوجود مع معقوله وهو المطلوب وهذا البرهان جارٍ فى سائر الادراكات الوهمية والخيالية والحسية حتى ان الجوهر الحساس متا يتحد مع الصورة المحسوسة له بالذات دون ما خرج عن التصور كالسما والارض وغيرهما من الماديات التى ليس وجودها وجوداً ادراكياً فتدبر واحسن اعمال رؤيتك فيه فانه صعب المنال والله ولى الفضل والافضل » .

اقول : فظهر وتبين مما ذكرنا خلاف ما ذكر المصنف وهو منع اتحاد وجود كل عاقل مع وجود معقوله وقوله « وهذا البرهان جارٍ فى سائر الادراكات الوهمية والخيالية والحسية » يريد به ان المتوهم يتحد وجوده بالصورة الموهومة والمتخيل مع الصورة الخيالية والحساس مع الصورة المحسوسة وهذا من جملة ما ذكر من تناول برهانه لها حتى انهم اجرؤا هذا البرهان فى المتضايقين وغيرهما وقالوا ليس لاحد المتضائفين وجود وللآخر وجود بل ليس هناك الا علاقة وربط واحد قائم بمجموع المحلين اذا لوحظ مع احد المحلين سمي باسم ومع الاخر سمي باسم سواء تغاير المحلان والعلاقة كالابوة والبنوة ام اتحدا كالمجاورة والمماسة وقالوا ايضا بمقتضى هذا البرهان يكون الفاعل التام متحد الوجود مع وجود معلوله لان العلية عين وجود الفاعل التام والمعلولية عين وجود المعلول وكذلك يتحد الحال والمحل فى الوجود فاذا عمل بما قال الرضا عليه السلم : قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هاهنا ، على مقتضى برهانهم كان وجود الماء فى الكوز هو وجود الكوز ووجود العذرات فيهم هو وجودهم فان الوجود المتحد

بماهية الماء متّحد بالوجود المتّحد بماهية الكوز والوجود المتّحد بماهية العذرات متّحد بالوجود المتّحد بماهيتهم والوجود المتّحد بماهية السواد متّحد بالوجود المتّحد بماهية الجسم ولا عيب على من يقول أنّ الوجود فى جميع الموجودات قديمها وحديثها وجوهرها وعرضيها غيبها وشهادتها وجودٌ واحدٌ لا كثرة فيه إلّا فى تعيّناته الموهومة أنّ يقول بهذه وامثالها فانها داخلَةٌ فى تلك الجملة واما من يكفر بقول وحدة الوجود ويؤمن بالله ويعتقد أنّه تعالى خلّو من خلقه وخلقه خلّو منه وانه تعالى قديم وكل ما سواه مخلوق خلقه تعالى لا من شىء ولا لشىء غير الخلق فيعرف ان كلّ ما قرّره المصنّف هو واتباعه باطل منافٍ للتوحيد لأنّ عمدة دليله أنّ الفاعل التام المفيد للصورة العقلية يجب ان يكون عاقلًا لها بذاته فيتّحد وجودها بوجوده وهذا كله باطل لا ينطبق منه شىء ولا مما يتفرّع ويتّنى عليه على قواعد التوحيد لأنّ قواعد التوحيد مبنيةٌ على اصول منها أنّ الواجب القديم عالم ولا معلوم وسميع ولا مسموع وذاكر ولا مذکور وهكذا باقى الصفات الذاتية فاذا عبّرت عنه بعقل فهو معنى عالم اى عاقل ولا معقول فلا تُعقل الاضافة فى صفاته الذاتية ومعنى ما اعتبرت الاضافة فيها فالمراد بها الفعلية فافهم ان كنت تفهم ، فالصورة المعقولة يستلزم عاقلًا لها الا ان عاقلها ليس هو الذات البحت اذ الذات البحت عاقلة ولا معقول وانما عاقلها هو الفاعل لها والخالق لها هو المثل الاعلى للذات وهو بمنزلة فاعل القيام من زيد والقائم اسمه وهو اى القائم مُصاغٌ من الفعل والحدث اعنى القيام والمسمى بالقائم هو محدث القيام بفعله وهو شَبَحُ زيد واولّ تعيّنه باول ظهوره فقولهم : يجب ان يكون عاقلًا لها بذاته ، غلط فاحش لان ذاته عاقلة ولا معقول والا لكان فى ذاته معقولاً غيره معه ولو قلت لست الصورة حال معقوليتها غيره قلنا فاذا هو عندكم لم يعقل غير ذاته فان كان لا يعقل غير ذاته فلم قلتّم اتّحد بمعقوله وان قلتّم يعقل غير ذاته وهو عقله لذاته فاقبح بان يكون ممازجاً للغير على ان الغير يكون معه واذا كان هذا العقل تريدون به العلم فلم قلتّم الصورة العقلية خاصّة وقلتّم لان الصورة العقلية ليس لها تعلق بالمادّة حتّى



يمكن فيها التغيير من حال الى حال فهل تريدون تخرجون المتغير من حال الى حال من حيث هو متغير عن العلم فلا يكون معلوماً او معقولا والله يقول أَلَا يَعْلَم مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ فهذا المتغير من حيث هو متغير معلوم للواجب فان كان بالعلم الفعلى فذاك وان كان بالعلم الذى هو الذات فان اتحدت معقوليته بما هي معقولة به من التغير بالعقل وجعلته البحث كان متغيرا بما اتحد به لان جهة الاتحاد هي جهة ما ثبت به من التغير لعاقله حتى انه لو كان متحركا على الدوام كان معقولا بحركته الدائمة فاذا اتحد بعاقله كان وجود عاقله متحركا بحركة ما اتحد به من حيث هو متحرك والا لم يكن عاقلا له بما هو موجود له فيكون انما هو عاقل له بالعقل الفعلى وكما ان الكتابة الحادثة بحركة يد الكاتب لم تكن مركبة من تلك الحركة ولا متحدة بها كذلك الصورة المعقولة بل والمدرسة مطلقاً لم تكن مركبة من مدرستها ولا متحدة به وهذا ظاهر لمن اطاع الله فى الاهتداء بآياته حيث قال تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال و تلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون .

وقول المصنف «دون ما خرج عن التصور كالسما والارض وغيرهما من الماديات» فيه ما تقدم من انها وان كانت اجساماً الا انها معقولة لانها معلومة ومعلوميتها بوجودها الذى هي عليه عند العالم بها وقد قدمنا ان العلم عين المعلوم فوجودها المادى معلوم بوجودها المادى لاتحاد العلم مع المعلوم وهذا حاصل للعالم عند وجود المعلوم وهو العلم الاشراقى وهو وقوع العلم الذاتى وتعلقه بالمعلوم الحادث عند حدوثه لان الذاتى لا تجوز عليه الاضافة ولا النسبة ولا الوقوع ولا المطابقة لانه ذات الله تعالى التى لا يجوز عليها ذلك فوجودها وجود ادراكى خلافاً لما فهمه المصنف فى قوله «ليس وجودها وجود ادراكى» قياساً على الصورة المعقولة بزعمه ان الوجود المدعى اتحاده بعاقله هو تعقله لها فنقول ان كان يريد باتحاد المعقول بعاقله اتحاد وجوده التعلى خاصة فيلزمه انه نحو من انحاء الوجود لانه جميع وجودات المعقول فان للمعقول

وجوداً به هو هو وله وجودٌ به يكون معقولاً ووجود هو به نور الله وصنعه ووجود هو كونه في الاعدان والتمايز بينها بالاعتبار فقوله المتقدم بمعنى انه لا يمكن ان يفرض لصورة عقلية نحو آخر من الوجود لم تكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل والال لم تكن هي هي ينافي ما قال قبله كل ادراكٍ فحصوله بضرب من التجريد عن المادة ويلزم هذا ان المرتبط بالمادة والمادة ايضاً ليست مدركة ويؤيد هذا ايضاً قوله التي ليس وجودها وجوداً ادراكياً، فيحصل من اقواله ان المتحد بعاقله انما هو المجرد لان وجوده لمدركه وجودٌ ادراكى واما المادة والمادى فلا يتحد وجوده الذاتى بوجود مدركه لان وجوده الذاتى هو المادى وخصوصا اذا لوحظ في ادراكه عدم التجريد فانه من جملة مدركاته فلا يتحد عنده بمدركه واما نحن فنقول لا يدر كها في ازاله لانها ليست في الازل واما يدر كها بما هي عليه في كل رتبة من مراتب وجوداتها بما لتلك الرتبة المدركة من الوجود في وقت وجودها ومكان حدودها وما حضر له تعالى في كل رتبة منها هو علمه بها فيتحد وجودها بوجود علمه بها ولم يفقد شيئاً منها مما اقامه فيه اذ الحضور والغيب والوجدان والفقدان اشياء بمشيئته واما ذاته تعالى فعلمٌ ولا معلوم وسمع ولا مسموع وقدرة ولا مقدور وبصر ولا مبصر وادراك ولا مدرك وذكر ولا مذكور فاذا وجد المعلوم وقع عليه العلم وكذا باقى الصفات اذ لم يتعلق شئ منها بغير شئ والسما والارض وغيرهما من الماديات كل شئ منها مدرك معلوم سبحانه العالم بكل شئ وعلمه بكل شئ من خلقه حضوري وحصولي ولا فرق بين الحصول والحضور عندنا اذ المراد بذلك العلم هو العلم الاشراقى والمراد به نسبة الموجود الى فعل المعبود سبحانه ذى الكرم والجلد.

قال: «المشعر الثامن - في ان الموجود بالحقيقة هو الواحد الحق تعالى وكل ما سواه مما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهه الكريم لما علمت ان الماهيات لا تأصل لها في الكون وان الجاعل التام بنفس وجوده جاعل وان المجعول ليس الا نحواً من الوجود وانه بنفسه مجعول لا بصفة زائدة والا لكان

المجعول تلك الصفة فالمجعول مجعول بالذات بمعنى ان ذاته و كونه مجعولا شىء واحد من غير تغاير حيثية كما ان الجاعل جاعل بالذات بالمعنى المذكور».

اقول: ان الموجود الحق الذى لا نقص فى شىء من ذاته وصفاته ولا امكان فى شىء منه هو الواحد الحق عز وجل و كل شىء مما سواه فهو هالك بمعنى انه مفتقر الى امر الله الفعلى فانه متقوم به تقوم صدور و مفتقر الى امر الله المفعولى فانه متقوم به تقوم تحقيق اعنى تقوماً رُكْنِيّاً و هالك بمعنى انه لم يخلق من شىء و الا لكان ذلك الشىء مع الله فى ازله ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

و قوله «دون وجهه الكريم» يريد أنّ كل ما سوى الله فانّ دون ذاته فعبر بالوجه عن الذات و فيه اشارة الى الاقتباس من قوله تعالى كل شىء هالك الا وجهه و ما ذكره احد الوجوه فيها و منها ان الضمير فى وجهه يعود الى الشىء و يصير المعنى ان كل شىء فاصله الذى هو وجهه من ربّه مثبت فى ام الكتاب باقى ببقاء ذاك الكتاب فيبقى الشىء و وجهه باقى حتى يخلق منه كما خلق اول مرة منه فقال تعالى كل شىء هالك فانّ الا وجه ذلك الشىء و منها ان الضمير فى وجهه يعود الى الله والمراد بالوجه محمد و اهل بيته الثلاثة عشر معصوماً صلى الله عليه و اهل بيته الطاهرين فهم وجه الله و معنى كونهم وجه الله له انحاء احدها انما سموا وجه الله لان اولياء الله يتوجهون الى الله تعالى بهم كما فى الزيارة و من قصده توجّه بكم.

و قوله «لما علمت أنّ الماهيات لا تأصل لها فى الكون» يريد به ان ما سواه هو الماهيات و هى الهالكّة و فيه اشارة الى ان وجودات الأشياء ليست مغايرة للحق تعالى فانها اذا ازيل عنها حدود التعينات الموهومة كالماهيات لم يبق الا وجود الحق تعالى لانها متأصلات بخلاف الماهيات لانها لم توجد بنفسها بخلاف الوجود فانه موجود بنفسه و هذا لا يصحّ منه شىء لما علمت من أنّ كلّ ما سوى الله حادث و هو كل ما وضع بازائه لفظ ما خلا الله عز وجل و من جملة

السَّواء الوجودات كلها وهى فى الحقيقة الموادّ اذ ليس الوجود المحدث فى الحقيقة شىء غير المادة لما قرّرنا سابقاً من ان الوجود هو النور الذى خلق منه القلم واللوح والعرش والكرسى والانسان والمراد به مادتها وقد ذكرنا سابقاً انّ قولك الانسان حيوان ناطق حدّ تامّ جامع لجميع ذاتيات الانسان ولو كان للانسان شىء ذاتى غير الحيوان والناطق لذكروه فى حدّه التامّ والآ كان حداً ناقصاً فحيث اجمعوا على انه حدّ تامّ مع انه لم يذكر فيه الآ المادة وهى الحيوان والصورة وهى الناطق دلّ على ان الوجود هو المادة كما قاله بعضهم وهو الحقّ واما الماهية فهى الصُّورة وهى مخلوقة من نفس الوجود من نحو نفسه لا من نحو ربّه فالوجود خلقه بنفسه يعنى لم يخلقه من وجود غير نفسه التى هى من جهة ربّه فالفرق بين الوجود والماهية انّ الوجود خلق من النور والماهية خلقت من الظلمة فانّ اراد بالكون فى قوله انّ الماهيات لا تأصل لها فى الكون، التكوين بمعنى أنّها عدم لم يشم رائحة الوجود فهو غلط فانّ حظّها من التكوين كحظ الوجود على حدّ سواء وان اراد به الوجود الذى هو النور اعنى الجهة من فعل الله والحصة من امر الله فكلامه صحيح فانها ليست متأصلةً فى ذلك وانّما هى من لوازمه.

وقوله «وانّ الجاعل التامّ بنفس وجوده جاعل» ليس بصحيح لانّ وجوده ذات والجعل انّما يكون بالفعل لا بالذات لانّ الجعل حركة ايجادية باى اعتبار فرض والذات لا تكون حركة والا لكانت فعلاً لغيرها فافهم ولا فرق بين التامّ والناقص بل الجاعل التامّ اولى بالآ يكون جاعلاً بالفعلة والآ لكان محتاجاً فى معاناة اليجاد الى المباشرة التى هى كمال النقص والافتقار.

وقوله «وانّ المجعول (ليس . خل) الآ نحواً من الوجود» صحيح.

وقوله «وانه بنفسه مجعول لا بصفة زائدة» الخ، صحيح الآ انّ قوله «والآ لكان المجعول تلك الصفة» يفهم منه انها هى المجعولة لا غيرها وهذا ليس على اطلاقه صحيحاً بل تكون تلك الصفة مجعولة بلا واسطة ويكون المجعول بها مجعولاً بواسطتها فافهم الآ ان يدعى ان المراد بالصفة الزائدة صفة ذلك

المجعول فانها اذا كانت زائدة اى ليست صفة ذات لا يكون موصوفها مجعولاً بها الا على تأويل بعيد لا يكاد يتبادر الاطلاق اليه .

وقوله «فالمجعول مجعول بالذات بمعنى ان ذاته و كونه مجعولاً شىء واحد» فيه ان المجعول قسمان مجعول بالذات و مجعول بالعرض و المجعول بالعرض يراد منه ان جعله مترتب على غيره لا انه غير مجعول حقيقة و قوله «بمعنى ان ذاته و كونه مجعولاً شىء واحد» فيه ان كونه مجعولاً معنى مصدرى ليس هو ذاته بل ذاته و المجعول نفسه شىء واحد اذ المجعول هو ذاته لا كونه مجعولاً فافهم ، و اما انه «من غير تغاير حيثية» فلان الشىء هو نفسه من غير تغاير حيثية و هذا هو الاتحاد الحقيقى و اما مع تغاير الحيثية فلا اتحاد كما يدعيه المصنف فى اتحاد المعقول بالعقل فانه مع تسليم برهانه و القول بقوله يلزمه تغاير الحيثية فلهذا منعنا الاتحاد على فرض التسليم لبرهانه .

وقوله «كما ان الجاعل جاعل بالذات» الخ ، يريد به ان المجعول مجعول بالذات كما ان الجاعل جاعل بالذات و هذا تشبيه باطل فان المجعول قسمان كما قلنا مجعول بالذات و مجعول بالعرض كجعل الماهية و اما الجاعل فهو جاعل بالفعل لان الذات لا تصح ان تكون فعلاً لنفسها فلو كانت فعلاً كانت فعلاً لذات فوقها تكون الذات الفاعلة بنفسها صفة لتلك الذات ، و الحاصل ان المصنف يتكلم بغير لسان الفطرة بل بلسان التطبع المستفاد من تبديل الفطرة و لهذا قال بالامور المنكرة غير مستوحشٍ منها لانسه بها من جهة التطبع لا حول و لا قوة الا بالله .

قال : «فاذا ثبت و تقرّر ما ذكرناه من كون العلة علّة بذاتها و المعلول معلولاً بذاته بالمعنى المذكور بعد ما تقرّر ان الجاعلية و المجعولية انما يكونان بين الوجودات لا بين الماهيات لانها امور ذهنية تُنتزع من انحاء الوجودات فثبت و تحقّق ان المسمى بالمجعول ليس بالحقيقة هويّة مُباينة لهويّة علته الموجدة اياه و لا يمكن للعقل ان يشير اشارة حضورية الى معلول منفصل الهويّة عن هويّة موجدته حتى تكون عنده هويتان مستقلتان فى الاشارة العقلية احدهما

مفيضةٌ والاخرى مُستفيضة».

اقول: الذى ثبت و تقرّر بالدليل القطعى والنظر الذوقى كون العلة علّة بفعلها لا بذاتها والآ لكانت فعلاً لذاتٍ اخرى لان اليجاد والاحداث والافاضة وغيرها من كلّ ما هو من هذا النحو نوعٌ من الحركة اى حركة حسيّة او معنويّة و هى صفة فعلٍ لذاتٍ اخرى والفعل محدث بنفسه فلو كان الفاعل فاعلاً بنفسه لتغيرت حالته اذ هو قبل الفعل ساكن و بعد الفعل متحرّك و مختلف الحالات حادث و قد ثبت ايضا كون المعلول على قسمين قسم معلول بذاته اى بلا واسطة كالوجود وقسم معلول بالواسطة كالماهيّة ودعوى انها غير متأصلة وان الوجود متأصل مبنية على اساس باطل و هو انّ الوجود بالحقيقة بقولٍ مطلقٍ هو الواحد الحق المتعال ونحن قد بيّنا مراراً أنّ وجود زيد مثلاً هل هو متميّز من الوجود الحق فى حال كونه وجود زيدٍ بمشخصاته ام لا فان لم يكن متميّزاً كان زيدٌ هو الحق تعالى الله وان كان متميّزاً من وجود الحق فهل تميزه بنفسه ام بمشخصاته فان كان تميزه بنفسه فهو حادث لا يكون وجوداً حقّاً وان كان متميّزاً بمشخصاته كان قبلها غير متميّزٍ و بعدها متميّزاً فاختلفت حالته و من اختلفت حالاته فهو حادث عند جميع العقلاء لا يختلف فيه اثنان و ماهيّة زيد ايضا مجعولة وان كانت بواسطة الوجود لان زيدا أنّما يعرف أنّه هو بماهيّةه فان لم تكن موجودة لم يكن زيد معروفاً و ايضا قد دلّ الدليل المستفاد من العقل والنقل بانّ وجود زيدٍ لا يتقوّم فى الكون الا بالماهيّة لاتّفاق العقول على ان المجعول لا يمكن تحقّقه الا بجهتين جهة من ربّه و جهة من نفسه قالّتى من ربّه هو الوجود و التى من نفسه هو الماهيّة وقال الرضا عليه السلام: انّ الله تعالى لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه هـ، فاذا ثبت بالعقل والنقل انّ الوجود بنفسه لا يمكن ايجاده الا بما يتقوّم به و هو الماهية ثبت انها موجودة متحقّقة والآ لكان الوجود الحادث قائماً بذاته و اذا ثبت انها موجودة كان الفرق بينها وبين الوجود عند من يدعى الاتحاد غير صحيح فاذا ادعى الاتحاد فى الوجود لزمه دعوى الاتحاد فى الماهية لاتّحاد الدليل فيلزمه

القول بالوحدة مع اختلاف الحثيات و تباين الجهات و المصنف يلتزم ذلك و يقول طَوْتُ وحدته كل كثرة فهو الكلّ في وحدته فيلزمه أنّ الوحدة التي اثبتها اعتباريّة فرضيّة كوحدة الشجرة مع تكثر اغصانها و اوراقها و ثمرها و لا شكّ في انهم قائلون بذلك و الله يقول و لكم الويل مما تصفون ، و جعلوا بينه و بين الجنّة نسباً سيجز بهم و صفهم انه حكيم عليهم .

و قوله «لأنّها امور ذهنية» غلط لما قرّرنا ان الجاعليّة و المجعوليّة كما يكونان بين الوجودات يكونان بين الوجودات و الماهيات و في الحالين لا بد من توسط الافعال بين الوجودات و بينها و بين الماهيات و كون الماهيات تنتزع من انحاء الوجودات لا يخرجها عن حقيقة المجعوليّة سواء جعلت المنتزع ظلّاً كما في المرآة فانه مجعول في الذهن كما تجعل الصورة في المرآة و هذا هو الحقّ في غير ذهن علّة الاكوان ام ذاتاً معرّة عن العوارض الخارجيّة كما يذهب اليه المصنف و اتباعه فان هذا المنتزع مجعول اذ هو قبل الذهن لم يكن ذهنيّاً و لا شيئاً غير الخارجى و لم يكن جاعلاً لنفسه ثم اذا ثبت أنّ الشئيّة الخارجيّة أنّما هي موجودة بذلك الشىء الذى يسمّونه ذهنيّاً لانه شرط تحقّقها و شرط تكون كونها فلو كانت ذهنيّة محضّة لم يكن الشىء الخارجى شيئاً اذ تصوّر لك الشىء لا يجعله شيئاً فى الخارج و جبّ أنّ تكون الماهيات أموراً خارجيّة و اما ما فى الذهن منها كما فى الذهن من الوجودات على حدّ واحدٍ فحيث لم يمكن تحقّق الوجودات المقيدة فى الخارج بدون ماهياتها و ثبت تحقّقها فى الخارج دلّ على تحقّق شرطها فى الخارج و حصول الشرط فى الذهن كحصول المشروط فى الذهن و لا ينافى الوجود فى الذهن الوجود فى الخارج على ان الامور الذهنيّة و جودات أيضاً على فرض كونها انتزاعية ظليّة كما ذكره المصنف فى الاسفار فاما ثبت ان الماهيات هي الهويّات حقيقة لأنّها هي الشئيّة كما هو الظاهر و فى الواقع للشىء هويّتان هويّة من جهة ربّه و هي وجوده الذى هو اثر فعله تعالى و هويّة من جهة نفسه و هي ماهيّته التى خلقها تعالى من نفس الوجود كما قال تعالى و خلق منها زوجها ثبت أنّ المجعول هويّة مباينة لهويّة

علته الموجدة أيّاه كما دلّت عليه الايات التي جعلها سبحانه بياناً لما خفى على الناظرين ممّا غاب عنهم فقال تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم أنّه الحقّ ، وفي الافاق أنّ الكتابة علّتها الموجدة لها هي حركة يد الكاتب وهويّة الكتابة مباينة لهويّة حركة يد الكاتب وان كانت هيئة الكتابة مشابهة لهيئة حركة اليد التي صدرت عنها لان هويّة الكتابة المداد المقدّر بالهيئة المخصوصة فاذا كانت مباينة في الهويّة لهويّة علّتها القريبة التي هيئتها مشابهة لهيئتها فكيف تكون هويّتها اي الكتابة التي في القرطاس متّحدة بهويّة الكاتب الذي يجيء ويروح ويأكل ويشرب وينكح ، ما هذا الا وساوس الشيطان ليضلّ من اجاب دعوته عن طريق الايمان ولا يختص هذا بالمعقولات فانّ الاشياء الخارجيّة معلومة ايضاً فيجب ان تتحدّه هويّاتها بهويّة العالم بها او يكون غير عالم بها الا حال تجريدتها فحيث تساوت عنده تعالى في العلم بها كانت نسبتها اليه في العلم بها سواء لافرق بين الوجودات وبين انحائها وبين الماهيات وبين المنتزعات ظلّية او جوهرية مجرّدة او ماديّة فاذا اعترف بعدم اتّحاد شيء منها بموجده لزمه بقيّة المعلومات لكونها متساوية النسبة اليه تعالى .

وقوله «ولا يمكن للعقل ان يشير اشارة حضوريّة الى معلول منفصل الهويّة عن هويّة موجد» غلط فاحش ولكن اذا كان رأيه كما ذكره صهره في الكلمات المكنونة : انه تعالى فاعل باحدى يديه وقابل بالاخري والنقوش كثيرة والذات واحدة فصحّ انه ما وجد شيئاً (الا . خل) نفسه وليس الا ظهوره انتهى ، فما شاء ان يقول فليقل فانّ العَقْل لا يمكنه ان يشير اشارة حضوريّة او حصوليّة الى هويّة معلول الا بلحاظ أنّ هويّته منفصلة عن هويّة موجدته سواء نظر الى العلة القريبة ام الى العلة البعيدة ولا يمكنه ان يتعقّل الا بكون العلة مفيضةً والمعلول مستفيضاً او بلحاظ أنّ العلة ليست علة والمعلول ليس معلولاً (الا . خل) بتغاير الحيثية كما قلنا في معنى خلق المشيئة بنفسها فان كان بهذا الاعتبار كان المعلول هو العلة الا ان ذلك في المحدثين لتغاير الحيثية ومن ذلك



ما قرّرنا سابقاً أنّ المعلولات المجردة عن المادّة العنصريّة والمدة الزمانية كالعقول والنفوس والارواح والطبايع (الطبايع ظ) وجوهر الهباء فقد قلنا أنّها قائمة بفعل الله قيام صدور وكذلك غير المجردات والقائم بعلته قيام صدور منفصل عن علته كالكلام القائم بالمتكلم اى بفعله قيام صدور فانه قائم بالهواء قيام حلولٍ و كالصورة فى المرأة فانها قائمة بالشّاخص قيام صدور وهى منفصلة عنه لا أنّها هى هيئة صورته القائمة به قيام عروض وذلك ان مادة الصورة التى فى المرأة من الصورة التى فى الشاخص و صورتها من صقالة المرأة وهيئتها ولونها ومقدارها وليست الصورة التى فى المرأة متصلةً بالشاخص لا أنّها تصغر بصغر المرأة وتعوّجّ باعوجاجها وتلبس لون زجاجة المرأة فهى منفصلة عن الشاخص مختلفة باختلاف المرأة ولو كانت متّصلة لم تخالف ما فى الشاخص نعم هى قائمة به قيام صدور وكذلك الصور المجردة مثلها بلا فرقٍ ولا شكّ ان العقل يشير الى هويّاتِ المعلولات القائمة بعلتها قيام صدورٍ منفصلةً عن هويّاتِ علّيتها مبائنة لهويّاتها وجميع ما سوى الله عز وجل قائم بفعله قيام صدور من المجردات والماديات فى الغيب والشهادة فيجب ان تكون هويّاتها مبائنة لهويّاتِ علّيتها نعم مَنْ جَعَلها قائمة بذاتٍ صانعها قيام عروض لانها صور علمه الذى هو ذاته وانه فاعل بذاته لا بفعله وامثال هذه التّرهّات كالمصنف وابناء نوعه جاز لهُ فى وهمه ومغالطات ادراكه ان يقول ان هويّاتها متّحدة بهويّته و كثرتها وتغايرها وتباينها فى كونها فى ذاته لا تنافى بساطته وهو مبنّى على مقتضى حكم الطبع على القلوب اعوذ بالله من سخط الله ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نورٍ ولهذا قال «حتى تكون عنده هويتان» الخ ، لانه يريد أنّها فى ذاته ولو اراد انها قائمة بفعله قيام صدورٍ قد وضع كل واحدٍ منها فى مكانه من ملكه تعالى لما قال حتى تكون عنده الخ ، لانه لا يريد بهذا ملكه وانما يريد به ذاته لا حول ولا قوّة الا بالله العلى العظيم .

قال : «نعم له ان يتصور ماهيّة المعلول شيئاً غير العلّة وقد علمت أنّ المعلول بالحقيقة ليس ماهية المعلول بل وجوده فظهر ان المعلول فى حد نفسه

ناقص الهوية مرتبط الذات بموجده متعلق الكون به فكل وجود سوى الواحد الحق لمعة من لمعات ذاته ووجه من وجوده وان لجميع الوجودات اصلاً واحداً هو محقق الحقائق ومشيع الاشياء ومذوّت الذوات».

اقول: يريد به بيان ما ذكر قبل هذا ان الماهيات لا تأصل لها بخلاف الوجودات ليرتب عليه دعواه وقد قدّمنا ان الماهيات مجعولة كما (ان .خل) الوجودات مجعولة وان من قال باتحاد الوجودات بموجدها يلزمه ذلك في الماهيات لانها مثلها وقوله انها امور ذهنية يخالف قوله المتقدم في كتابه هذا قال: ولاني اقول ان تصوّر الشيء مطلقاً عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقاً لما في العين وهذا يجري فيما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي توجد تارة بوجود عيني اصلي وتارة بوجود ظلي مع انحفاظ ذاتها في كلا الوجودين انتهى، وقد ذكر بعده ان للوجود وجوداً ذهنياً كما تقدم وكذا ذكر ذلك في الاسفار فاذا كانت الماهيات الوجودات لها وجود عيني اصلي لا يمنعها عن الاتحاد بعقلها على دعواه ان لها وجوداً ذهنياً كما ان الوجود لا يمنعها عن الاتحاد وجوده الذهني الظلي على انّا قد ذكرنا لذوى العقول انها معقولة و مجعولة وان الامور الذهنية كلها معقولة له فما وجه التخصيص بالوجودات دون غيرها مع انه قدّم ان بسيط الحقيقة كلّ الاشياء فاذا خصّص الاتحاد بالوجودات كان بسيط الحقيقة بعض الاشياء لا كلّها ويلزمه ان العقل اذا امكنه تصوّر ماهية المعلول شيئاً غير العلة امكنه تصوّر وجود المعلول شيئاً غير العلة ليس بينهما فرق الا بحكم العادة ومارسخت فيه الشبهة والافكلا الاثنان مجعول وكلاهما معقول وكلاهما متحقق فسلمنا له في حكمه على الماهيات و عارضناه في حكمه على الوجودات .

وقوله «وقد علمت ان المعلول بالحقيقة ليس ماهية المعلول» جوابه الذي علمت ان المعلول هو مجموع وجود المعلول و ماهيته لا خصوص وجوده بل هو بالماهية اولى .

وقوله «فظهر ان المعلول في حدّ نفسه ناقص الهوية مرتبط الذات

بموجده» فيه ما تقدّم فان المعلول على قوله هو وجود زيد في حدّ نفسه ناقص الهوية أيضاً صحيح لكنّه ليس بمرتبط الذات بذات موجده كما أنّ الضرب الذي هو معلول ليس مرتبط بالذات بالذات التي احدثت الضرب بفعلها وانّما هو مرتبط بالذات بفعله الذي صدر عنه لان المعلول انما يرتبط بما يتقوم به من أسبابه وهي ثلاثة اشياء أحدها الفعل الذي صدر عنه و ثانيها المادة التي تقوم بها تقوّمات ركنيا وهي حصّة من امر الله المفعول أعني الوجود الأوّل الذي هو الماء وهو المسمّى بالحقيقة المحمدية فإنّ وجود زيد حصّة من شعاعها وثالثها اسباب ظهوره اعني الكم والكيف والجهة والرتبة والوقت والمكان والوضع والاجل والإذن والكتاب وهذه الاسباب هي حدود ماهيته التي هي علّة ظهوره لانه يتوقّف في ظهوره وتحقق كونه على الماهية كما يتوقّف الكسر في ظهوره وتحققه على الانكسار بل هو آيته التي جعلها الله عز وجل بلطيف حكمته دليلاً عليه وكما في الكتابة فانّها لم ترتبط في وجودها وتحققها واستمرار بقائها الى الكاتب ولم يرتبط وجودها بوجود الكاتب بل بحركة يد الكاتب في الصدور والمداد والقرطاس في التحقق والاستمرار فكلّ وجود سوى الوجود الحق عز وجل لمعة من لمعات اثر فعله لا من لمعات ذاته، تعالى ان تكون لذاته لمعات لان ذلك صفة المخلوق ووجه من وجوه اثر افعاله اذ لا وجوه لذاته بل ذاته شيء بسيط احدي المعنى لا تكثّر فيه لا في نفس الامر ولا في الفرض والاعتبار لا بالحقيقة ولا بالمجاز الا ما اثبتته تعالى من اسماء افعاله ومعانيها كما سمّي محمداً وآله صلى الله عليه وآله اسماءه ومعانيه ووجهه وسيله والمراد بأنهم معانيه انهم عليهم السّلم معاني افعاله كالقيام والعود بالنسبة الى زيد فانهما من معانيه اي معاني افعاله .

وقوله «وان لجميع الموجودات اصلاً واحداً» الخ، غلط والحاد على المعنى الذي يريد وانّما هو تعالى اصل لايجادها بفعله لا من شيء بل اختراع وجوداتها بفعله لا من اصل هو ذاته والآلان يلد تعالى عن ذلك ولا من اصل هو معه والآلان معه في ازاله غيره تعالى .

و قوله «هو محقق الحقائق ومشيئ الأشياء و مذوّت الذّوات» حقّ على ما نريده لا على ما يريده المصنف لأننا نقول أنّه عز وجل محقق الحقائق اى جاعل الحقائق بقّوا بلها حقائق بفعله و جعله لا بذاته كما يزعمه المصنّف لما قدّمنا من أنّه لو كانت ذاته فعلاً لكانت صفةً لذاتٍ اخرى و هو جاعل الحقائق (الحقائق ظ) حقائق (حقائق ظ) لا كما توهموا من انه تعالى لم يجعل المشمش ممشياً لان كون المشمش ممشياً شىء غير المشمش و هو حادث فيكون مجعولاً و جاعله إمّا نفسه او المشمش او الله سبحانه فليقولوا ما شأؤوا و هو مُشيئ الأشياء بمشيئته الّتى خلقها بنفسها ثم خلق الأشياء بها لا بذاته و هو مذوّت الذوات بفعله كذلك و هذا لمن هداه الله ظاهر .

قال : «فهو الحقيقة و الباقي شؤونه و هو النور و الباقي سطوعه و هو الاصل و ما عداه ظهوراته و تجلّياته هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و فى الادعية يا هو يا من هو يا من لا هو (هو . خل) الا هو يا من لا يعلم اين هو الا هو» .  
اقول : هو سبحانه الحقيقة بلا شك و الباقي اى ما سواه شؤونه اى مفاعيله و مصنوعاته الصادرة عن افعاله لا عن ذاته كما توهموا من أنّها فى ذاته بنحو اشرف كامنة فيه ككمون النار بالحجر مستعدّة للظهور (و . خل) ورود امرٍ كن فتكون بالامر بالفعل بعد ان كانت بالقوة كما كانت النار من الحجر بحك الزناد بل هى اى شؤونه شؤون افعاله يعنى مفاعيله الصادرة من افعاله كالاكل و الشرب و القيام الصادرة من افعال زيدٍ فانها هى شؤونه و لو كانت صادرة من ذات زيد نفسه من غير توسط فعلٍ كما توهم او بتوسط فعلٍ لكانت ولادةً و لم تكن شؤناً ، و هو سبحانه النور بمعنى الهادى او بمعنى الذات التى لم يوضع بازائها الظاهر بنفسه المظهر لغيره لان هذا وضع بازاء ما خلقه الله آيةً لمعرفته فافهم ان كنت تفهم و الباقي سطوع آثار فعله لان السطوع هو النور المشرق من المنير و ليس مشرقاً من نفس ذاته بل هو ظهوره به اى ظهور الفاعل بذلك الظهور فهو فى الحقيقة من فعله لا من ذاته و الا لصدق عليه أنّه منير لا نور لآته اثر و الاثر صادر من التأثير فظهوره به كظهور من كان فى بيت مظلم فدخلتها و

انت لم تره ثم تكلم لك فقد ظهر لك بكلامه وهو على ما هو عليه من أنك لا تراه  
وانما علمت وجوده بكلامه وعرفت صفته بما عرفت نفسه ووصفها في كلامه  
ولا شك ان هذا الظهور انه ظهور فعلى لا ظهور ذاتي ولهذا نقول ان الاشياء  
تنتهي الى افعاله لا الى ذاته كما قال سيد الوصيين عليه السلم: انتهى المخلوق  
الى مثله والجاء الطلب الى شكله السبيل مسدود والطلب مردود الخطبة، وهو  
سبحانه الاصل لها بفعله كما مر والباقي مما سواه ظهوراته على نحو ما يتتالا  
على نحو ما توهمه المصنّف بانه سبحانه اصل للاشياء وهي متفرعة عن ذاته،  
تعالى الله عن هذا الكلام علواً كبيراً لانه سبحانه ائماً ظهر وتجلّى بمصنوعاته  
لمصنوعاته هو الاول بعين ما هو الاخر وهو الاخر بعين ما هو الاول وهو الظاهر  
بنفس ما هو الباطن وهو الباطن بنفس ما هو الظاهر قال امير المؤمنين عليه  
السلام: لم يسبق له حال حالاً فيكون أولاً قبل ان يكون اخرأ ويكون ظاهراً قبل  
ان يكون باطناً، لانه تعالى احدى المعنى فلا تغاير بين صفاته ومراد المصنّف  
انه كل الاشياء اى انه اول الاشياء وآخرها وظاهرها وباطنها كما مثلوا بالبحر و  
أمواجه والتّفسّ بفتح الفاء والحروف والمداد والكتابة والثوب والالوان و  
الماء والثلج وما اشبه ذلك مما هو قولٌ بوحدة الوجود.

وقوله «و في الادعية يا هو» الخ، يريد به انه الحقيقة لكل شىء ليس  
شىء غيره بمعنى ما اشار اليه في قوله: هو الاول والاخر والظاهر والباطن،  
فقصد بارادته من الدعاء يا من هو، ان لفظة هو عني بها الذات البحت وليس  
كما اراد لانّ القائل عليه السلم لم يرد ما ارادوا لانه فسر هو فقال الهاء اشارة الى  
تثبيت الثابت والواو الى انه المحتجب عن الحواس فاراد بتثبيت الثابت تثبيته  
فى الاوهام حيث طلبته بالتمييز فاشار بالهاء الى تثبيته فيها من غير تمييز يعنى  
تثبيت معرفة من هو ثابت بذاته فى الاوهام من غير تمييز ولا تحديد ولا  
تكيف بل هو محتجب عن ادراك الحواس وهذا اعلى ما يدل على الاية الدالة  
عليه دلالة استدلال عليه لا دلالة كاشفة له تعالى عن ذلك كما قال على عليه  
السلم فى خطبته الدرة الموسومة بالدرة اليتيمة قال: وان قلت مم هو فقد باين

الاشياء كلها فهو هو وان قلت فهو هو فالهاء والواو كلامه صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له الخ، فقد بين عليه السلام انّ هو كلامه الذى وصف به نفسه لعباده وصف استدلال عليه لا وصف يكشف له ويبين حقيقته كما توهمه المصنّف واتباعه الذين جعلوا هو الاسم<sup>١</sup> الاعظم لانه اخص جميع الاسماء وابطسها فهو يدلّ على الذات البحت، تعالى الله عما يقولون علوّاً كبيراً لان الهاء فى هو لتثبيت معرفة الثابت فى الاوهام بغير تحديد ولا تكييف فلذا الحقت بالواو الدالة على الاحتجاب عن الادراك وباقي كلمات الدعاء بهذا التّمط.

واما قوله «يا مَنْ لا يعلم اين هو الآهو» فيراد منه انه لمّا لم يثبت صفته فى جهة من جهات الاوهام ولم يصف نفسه لها بكيف ولا اين ولا متى واما وصف نفسه لهم وصف استدلال عليه لا وصفا يكشف له واما الوصف الكاشف له فلا يعلم اين هو من ملك الله الآهو فانه يعلمه تعالى ويطلع عليه احب خلقه اليه صلى الله على محمد واله فانه به تنكشف حقيقة معرفته الامكانية وهو الاسم الاكبر وهو الوصف الكاشف له اى لمعرفته الامكانية واما كنه الذات البحت فلا كشف لها اصلا ولا تجرى عليها العبارات بحال من الاحوال فلمّا لم يعرف اين ذلك من ملكه الآهو او من اطلعه عليه قال يا مَنْ لا يعلم اين هو الآهو وكل هذا وامثاله فى الامكان لما قلنا من انّ الازل لا يسع الامكان التعبير عنه ومن هنا قال الرضا عليه السلام وصفاته تفهيم واسماؤه تعبير او كما قال فاستعذّ بالرحمن ودع عنك حيرة الحيران.

قال: «... وَاَيَاكَ اِنْ تَزَلَّ قَدَمُكَ مِنْ اسْتِمَاعِ هَذِهِ الْعِبَارَاتِ وَتَتَوَهَّمُ اَنَّ نِسْبَةَ الْمَمَكِّنَاتِ اِلَيْهِ تَعَالَى بِالْحُلُولِ وَالِاتِّحَادِ وَنَحْوِهَا هِيَ هَاتِ اَنَّ هَذَا يَقْتَضِي الْاِثْنَيْنِ فِي اَصْلِ الْوُجُودِ وَعِنْدَ مَا طَلَعَتْ شَمْسُ الْحَقِيقَةِ وَسَطَعَ نَوْرُهَا النَّافِذِ فِي اَقْطَارِ الْمَمَكِّنَاتِ الْمُنْبَسِطِ عَلَى هِيَ اَكْلِ الْمَاهِيَاتِ ظَهَرَ وَانْكَشَفَ اِنْ كُلِّ مَا يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ الْوُجُودِ لَيْسَ اَلْأَشْأْنَا مِنْ شُؤْنِ الْوَاحِدِ الْقَيُّومِ وَلَمْعَةٌ مِنْ لَمَعَاتِ نَوْرِ

<sup>١</sup> هو مفعول اول والاسم مفعول ثانى . منه (اعلى الله مقامه).

الانوار».

اقول: يريد انا قلنا باتحاد المُدْرِكِ بِالْمُدْرِكِ (المُدْرِكِ بِالْمُدْرِكِ) ليس بان حلّ المعقول بالعاقل والمفعول بالفاعل ولا بان امتزج به او استهلَكَ فيه وامثال ذلك لان هذا انما يكون بين الاثنين وهذا لا يكون وانما ذلك لانه في الحقيقة انما هو الفاعل وحده وما سواه فهو تطوُّره وهذا هو معنى ما قاله صهره الملامح محسن في الكلمات المكنونة قال: ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير المجعولة عينه تعالى فالفعل والقبول له يدان وهو الفاعل باحدى يديه والقابل بالآخرى والذات واحدة والكثرة نقوش فصَحَّ انه ما وجد شيئا الا نفسه وليس الا ظهوره انتهى، فاعتبروا يا اولي الابصار في هذه الاعتقادات الباطلة وتفهموا قوله: فَصَحَّ انه ما وجد شيئا الا نفسه (وليس الا ظهوره. خ)، وكلام قدوته المصنّف مثله لانه يغتري من العين الكدرة ونحن انما قلنا بان كلامكم يلزم منه التركيب والكثرة والتعدد لما ثبت ان الشيء لا يُخْدِثُ نفسه وانه لو كان كما قالوا اختلفت حالاته ومختلف الحالات حادثٌ وذلك لان الحوادث كانت كامنة فيه فظهرت كما قال في الكلمات المكنونة: فانّ الكون كان كامناً فيه معدوم العين ولكنّه مستعدٌّ لذلك الكون بالامر ولما امر تعلّقت ارادة الموجدِ بذلك واتصل في رأى العين امره به ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل الخ.

وهذا ظاهر بانه مختلف الاحوال اذ حال كون العالم فيه غير حال ظهوره والمختلف حادث ثم اذا ثبت الاختلاف كان دعوى الاتحاد لا بد أن يكون امّا بالحلول او الامتزاج او الاستهلاك او الاستحالة او الانقلاب او التداخل وما اشبه هذا واذا طلبنا معرفة ذلك بنحو ما بين عز وجل لعباده في قوله الحق سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وجدنا ان ما في الافاق مثل الكتابة فانّ فاعلها غيرها وفاعلها بحركة يده من مادة صنعها فاقامها بتلك المادة في القرطاس ولم تتحد بفاعلها ولا بفعله ومثل صورة الشخص في المرأة فانها لم توجد قبل المرأة وهي بحسبها في الكبر والصغر والطول والعرض و

الاستقامة والاعوجاج والبياض والسواد ولو اتحدت بالشاخص لم تكن مختلفة باختلاف المرأة ومثل الاشعة من المنير فانها لا توجد الا في الكثيف والمنير موجود وجد كثيف ام لم يوجد ومثل الاصوات من المصوتات ووجدنا في انفسنا ان الفاعل لا يوجد بدون فعل وان الفعل مقترن بالمفعول وكل واحد من هذه الثلاثة غير الاخر فيجب تحقق المغايرة المنافية للاتحاد على نحو ما قررنا سابقاً.

قال المصنف في بعض رسائله على ما نقل بعض المحشين على هذا الكتاب: ان النظر الى هوية النفس ومقاماتها الذاتية الشخصية من حد العقل بالفعل الى حد الوهم والفكر والخيال وهلم جرا الى مراتب الحس حتى الادراك اللمسي كلها موجودة بوجود النفس حياته بحياتها على الوجه الجزئي الضروري يؤيد ما قررنا وينور ما ذكرنا ان هويات المشاعر ليست تشخصاتها ووجوداتها ماثلة لهوية النفس ووجودها ولا انها اعراض قائمة بالنفس كما زعم او بالبدن كما توهم ولا ان استخدام النفس ايها كاستخدام احدنا للخادم والاجير ولا انها جواهر منفصلة الذات عن النفس ولا ان النفس بحسب مقامها العقلي مدركة لهذه الجزئيات ولا ان الحواس هي المدركة دون النفس كما توهم ولا انها متشاركان في هذه الادراكات بل النفس بعينها العاقل المتصور المتخيل الحاس الشام الذائق اللامس المدبر المحرك النامي الغازي المولد الاكل الشارب النائم القاعد وهذا باب من التوحيد يفتح بمفتاح النفس على هذا الوجه فتدبر واهتد انتهى، واقول ان اكثر كلماته في هذه الرسالة ليست مستقيمة وبيان اعوجاجها يطول به الكلام ولنشر الى شيء منها: منه انها اعراض قائمة بالنفس قيام صدور كما هو شأن الافعال بالآلات ومنه انها مدركان لا على سبيل المشاركة بل النفس مدركة بهذه الاشياء وهذه الاشياء مدركة بالنفس ومعنى هذا على سبيل الاشارة ان كل مدرك انما يدرك بنفسه ما هو من نوعه ولا يدرك ما دونه الا بما هو من نوعه وادراكه لما دونه بما هو من نوعه ان كان عن غنى مطلق كان لعدم احتمال ما يدركه لادراكه اذ لو كشف



حجابٌ منها لا حرقَتْ سُبُحاتُ وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه كما فى الحديث النبوى فَجَرَتْ الحِكْمَةُ على أن يدركها بها وبمن هو من نوعها فى كلِّ شىء بحسبه وان لم يكن عن غنى مطلقٍ فيدرك بعَلَّتْه بمعنى كون علَّتْه حافظة لكونه و لمشاعره و لا لآلِته فالنفس تدرك الطعم مثلاً بالقوَّة الذائقة بمعنى أن ادراك الذائقة للطعم ادراك اشراقى للنفس كما قلنا فى كون زيدٍ اذا حضر عندى علماً لى به اشراقياً نسبياً له يوجد لى بوجوده و يعدم بعدم حضوره والقوة الذائقة تدرك الطعم بالنفس بمعنى ان النفس حافظةٌ للذائقة ولا ادراكها واسبابه كحفظ الشاخص للصورة فى المرأة فانها تفعل ما دامت شيئاً بحفظ الشاخص لها فافهم فان فهمتَ ما يَبْنَتْ و شرحتُ شربتُ شربةً من حوض رسول الله صلى الله عليه و اله بكف وصيَّه عليه السَّلم لا تنظماً بعدها ابداً و إن لم تفهم فلا تكذب بما لم تحط بعلمه و لَمَّا يَأْتِكَ تأويلُهُ ولا تردّ ما لا تعرفه اسمع قول الشاعر :

اذا كنتَ ما تدرى ولا انتَ بالذى

تطيعُ الذى يدرى هلكتَ ولا تدرى

واعجبُ من هذا بانك ما تدرى

وَأَنْتَ ما تدرى بأنَّكَ ما تدرى

فالذائقة حال كونها مدركةٌ بالنفس مستقلةٌ بالادراك ما دامت النفس حافظةً لها ولا ادراكها و ادراكها للطعم بالنفس اى بحفظ النفس ادراك اشراقى للنفس يوجد للنفس بوجود ادراك الذائقة للطعم حال كونها محفوظة و يعدم بعدمها فافهم هذا التردد فانى لو اقتصرْتُ على اجمالى بقولى ان النفس تدرك بها و هى تدرك بالنفس لم افهمتَ ما اريد .

وقوله «و عند ما طلعت شمس الحقيقة» الخ ، يريد به عند ما طلعت شمس الحقيقة اى تجلّت الذات بذاتها عنده و عندنا تجلّت الذات باحداثٍ مصنوعاتِها «و سطع نورها التّافذ فى اقطار الممكنات» يعنى ما كان كَامِناً فى ذاته بالقوَّة اشرق و برز بالفعل عند ورود امره كن و نحن نعنى بمثل هذا الكلام ما احدث

من فعله و ما احدث به من مفعولاته و النور الساطع وجوداتها و اضافة الاقطار الى الممكنات بيانية .

و قوله «المنبسط على هياكل الماهيات» يريد به ان نور الوجود انبسط على الهياكل و معناه يصرفه كُلُّ الى مذهبه فمن جعل الهياكل اى الماهيات صوراً علمية غير مجعولة جعل نور الوجود مظهرأ لها فى الاعيان و من جعلها مجعولة بالوجود جعل الوجود مقوماً لها و قد تقدم ذكر اختلافهم فى الماهية و ورودها عليه او وروده عليها و جهة تقومه بها او تقومها به و لا فائدة لاعادته و لاسيما مع كثرة التكرير و التردد لمن رَسَخ فى قلبه مذهب المصنف لعلّه يذكر او يخشى .

و قوله «ظهر و انكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود ليس الا شأناً» الخ ، يريد به انه شأن من شؤون الذات البحت و لمعة من لمعات نوره الازلى الذى هو ذاته الصرف و هذا مثل ما تقدم من جعله تعالى كل الاشياء الا المصنّف اخذه الطمع على الماهيات و الذى ينبغى له ان يدخلها مع الوجودات الممكنة لانها من الاشياء التى هى عنده انه تعالى كلّها لانها شىء و هو عنده موجود لا يسلب عنه شىء ، تعالى ربى و مالك رقبتي عما يقول علواً كبيراً ، و اّما الحق فى هذه المسألة ان كل ما يقع (عليه . خل) اسم شىء من وجود او ماهية فانه شأن من شؤون فعله و لمعة من لمعات نور مفعوله اعنى الحقيقة المحمدية على ما نطق به اخبار العترة النبوية صلى الله على محمد و آله و اما انه تعالى نور الانوار فليس على ما يفهم اذ لا يصدر منه تعالى شىء كما توهمه من ان جميع الانوار صادرة منه و لقد اخطأ القياس لانه قاس ذلك على السراج و اشعته و نحن قد قدّمنا ان السراج المرئى ليس هو النار بل هى غيب لا يدرك و هى الحرارة و اليوسة الجوهرىان و اّما المرئى هو مفعوله المنفعل بالاستضاءة عن فعلها لان الشعلة المرئية من السراج هى الدخان المستحيل من الدهن بحرارة فعل النار المنفعل بالضوء عنها و هى اى الشعلة المرئية التى هى بمنزلة الحقيقة المحمدية التى هى محلّ فعلٍ الله هى منور الاشعة الواقعة فى الجدار فالشعلة

هى المنورة لجميع اشعة السراج وجميع الاشعة منتهية اليها قائمة بها قيام صدور  
وقيام تحقيق ركنى الدخان الذى هو بمنزلة الحقيقة المحمدية و بمنزلة  
الحديدة استضاء بمسّ النار وهو مسّ فعلها و النار فى حد ذاتها غيب لا تظهر الا  
بتأثيرها فى الدخان و فى الحديدة حتى تكون بمنزلة النار و الاشعة من الدخان  
المستضىء بمسّ النار و اليه يعود فلا تكون الاشعة من النار و انما هى من  
مفعولها و السراج و اشعته خلقه الله عز و جل آيةً لفعل الله بمسّ النار و للحقيقة  
المحمدية التى خلق الله جميع الاشياء من شعاعها و نورها بالدخان المستضىء  
بمسّ النار كما استضاءت الحقيقة بفعل الله تعالى و لسائر خلق الله المحدث  
من الحقيقة المحمدية باشعة السراج فاذا قاس ما ادعاه على السراج و اشعته كان  
مراده ان الاشعة كانت كامنة فى النار التى هى مركبة من حرارة و يبوسة  
جوهرين فبرزت عند ورود كن عليها فكانت موجودة بالفعل خارج الازل بعد  
ما كانت موجودة فى الذات بالقوة و هذا باطل لانه قاس ما لا يعرفه على ما  
لم يعرفه .

قال : «فما وصفناه أولاً بحسب النظر الجليل من ان فى الوجود علّة و  
معلولاً ادى بنا اخيراً من جهة السلوك العلمى و التسكّ العقلى الى ان المسمى  
بالعلة هو الاصل و المعلول شأن من شؤونه و طوراً من اطواره و رجعت العلّة و  
الافاضة الى تطوّر المبدأ الاول باطواره و تجلّيه بانحاء ظهوراته فاستقم فى هذا  
المقام الذى زلت فيه الاقدام و كم من سفينة عقل غرقت فى لجج هذا القمقام و  
الله ولى الفضل و الانعام» .

اقول : يريد أنّ ما ذكرناه لك ممّا ادى اليه الدليل بالنظر الكشفى أولاً ادى  
بنا أخيراً الى وقع بنا أخيراً بقاء على الدليل بالنظر الجليل من جهة السلوك العلمى  
اي من جهة الترقى فى مراتب العلوم الالهية و المعارف الاحدية و من جهة  
النسك العقلى اي العبادة العقلية اي امثال امر ربّه فيما تعرّف به لنا ادى بنا ذلك  
الى انّ ما سمّيناه بالعلة هو الاصل الذى تنشقّ منه الفروع و يتنوّع منه كل نوع  
انّ المسمى بالمعلول انما هو شأن من شؤون ذاته و طوراً من اطواره بمعنى أنّ

الشأن الذى نريده هنا ليس اثراً فعلياً يعنى صادراً من فعله بل المراد بالشأن طور من اطوار الحق ، سبحانه و تعالى عما يقول علوا كبيرا و هو رأى باطل اما أولاً فلان دليله نشأ عن كشف نفسانى لان الكشف يتحصّل للكاشف من نوع ما جعله مطمح نظره فان جمع قلبه و سرّه و ظاهره على جهة عقلانيّة قد شهد الدين و المذهب الحق بنوع تلك الجهة العقلية تحصّل له الكشف عن اسرار تلك الحقيقة من حيث يحبّ الله سبحانه و ان جمع قلبه و سرّه و ظاهره على جهة نفسانيّة قد شهد الدين و المذهب اى الكتاب و السنة ببطانها اعنى ببطان تلك الجهة النفسانيّة تحصّل له كشف عن أسرار تلك الجهة التى هى بمنزلة السراب يحسبه الظمان ماءً حتّى اذا جاءه لم يجده شيئاً و وجد الله عنده فوقاه حسابه و الله سريع الحساب و اما ثانياً فلان النظر الذى ذكر انه جليل صحيح و لكن جلالته ليست فى جهة الحق لمخالفة متعلّقه للحق لانه قد جمع قلبه على تصحيح ان الخلق من سنخ الخالق فاذا كشفه الى ذلك و نحن لما نظرنا فى كلام ساداتنا عليهم السلام و جمعنا قلوبنا على انّ الخلق ليسوا من سنخ الخالق و لا ظلاً له و انما احدهم صانعهم تعالى لا من شىء و انما احدهم بفعله اختراعاً و ابداعاً كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السّلم فى خطبته يوم الغدير و الجمعة قال (ع) فى الثناء على الله تعالى : و هو منشئ الشئ حين لا شىء اذ كان الشىء من مشيئته هـ، فابان عليه السّلم ان الشىء انما هو من مشيئته و لذلك سُمى شيئاً لانه مُشَاء فان قلت يلزمك فى قوله عليه السّلم الله شىء بحقيقة الشيئ ان يكون مُشَاءً صادراً عن مشيئته قلت انّ ما تعرفه الخلائق اجمعون من معنى قولهم عليهم السلام ان الله سبحانه شىء بحقيقة الشيئ انه معنى محدث صدر عن مشيئة الله تعرّف به لعباده و هو شىء ليس كمثله شىء و نعنى به آيته تعالى التى اراها عباده فى الافاق و فى انفسهم و هو العلامات و المقامات التى لا تعطيل لها فى كلّ مكانٍ و هو شىء بحقيقة الشيئ لانه انما يعرف الله تعالى به فلا بد ان تجرّده فى لحاظ الوجدان عن جميع الاكوان و التكوينات و الاحتياج الى شىء و ان تجرّده عن كونه محدثاً و ان تصفه بحقيقة الشيئ لانك اذا نفيت عنه كل ما

ليس هو ذاته من المفهوم والمعلوم بحيث لا تثبت فيه شيئاً من انواع الاستفادة من الغير كان كذلك والآلم يُعَرَفُ بِهِ اللهُ اذ لو بقى فيه شىء من انواع الاستفادة والحاجة الى الغير لم يعرف به الله لانه تعالى انما يعرف بذلك ولا سبيل لآحد من الخلق إلا اليه فينسبون اليه ما ينسبون الى المعبود تعالى لآنه وجهه ووصفه لنفسه لهُم فَأَفْهَمَ وَاِنَّمَا جَرَى عَلَى الْمَصْنُفِ ذَلِكَ حَتَّى انْطَبَعَتْ نَفْسُهُ عَلَى الْكُشْفِ الْمَخَالَفِ لِآنْهَ اِنْسَ بِكَلِمَاتِ اَهْلِ الضَّلَالَةِ وَالْبِدْعِ الَّذِينَ غَيَّرُوا فِطْرَةَ اللَّهِ وَخَلَقَهُ فَمَالَتْ بِهِمْ طَبِيعَةُ التَّغْيِيرِ إِلَى مَا سَمِعَتْ وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يَحْسِنُونَ صَنْعاً وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُمْ لَا يَكْشِفُونَ عَنْ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ عَلَى مَا اعْطَاهُم النَّظَرُ بَلْ عَلَى مَا يَرِيدُونَهُ قَوْلُ عَبْدِ الْكَرِيمِ الْجِيلَانِي مِنْ أَجَلَاءِ أَهْلِ التَّصَوُّفِ وَكِبَرَاءِهِمْ فِي كِتَابِهِ الْمُسَمَّى بِالْإِنْسَانِ الْكَامِلِ أَنَّ شَرْطَ التَّصَوُّفِ أَنْ يَكُونَ عَلَى مَا يُوَافِقُ مَذْهَبَ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ وَعَلَى هَذَا لَوْ آدَاهُم النَّظَرُ وَالْكَشْفُ إِلَى مَا يَخَالَفُ مَذْهَبَ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ تَكَلَّفُوا صَرْفَهُ وَتَوَجَّهَتْ حَتَّى يَطَابِقَ مَذْهَبُهُمْ وَمَا هَذَا حَالَهُ لَا يَكُونُ كَشْفاً بَلْ تَكَلُّفاً فَقَوْلُهُ «فَاسْتَقِمْ فِي هَذَا الْمَقَامِ الَّذِي زَلَّتْ فِيهِ الْأَقْدَامُ» صَحِيحٌ وَلَكِنَّهُ مَا اسْتَقَامَ فِيهِ كَمَا أَمَرَ وَأَتَمَّا اتَّبَعَ هَوَاهُ.

قال: «...» فِي نَبْذٍ مِنْ أَحْوَالِ صِفَاتِهِ تَعَالَى وَفِيهِ مَشَاعِرُ:

المشعر الاول - ان صفاته تعالى عين ذاته لا كما قاله الاشاعرة اصحاب ابي الحسن الاشعري من اثبات تعددها في الوجود ليلزم تعدد القدماء ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً ولا كما تقوله المعتزلة و تبعهم الآخرون من اهل البحث والتدقيق من نفى مفهوماتها رأساً واثبات آثارها وجعل الذات نائبةً مَنَابَهَا كما في اصل الوجود عند بعضهم كصاحب حواشي التجريد.

اقول: انّ العقلاء من المتكلمين والحكماء اختلفوا في صفات الله سبحانه بعد اتّفاقهم على انه تعالى موصوف بصفات في الجملة فمنهم من قال انها مغايرة لذاته باعتبار هي ذاته باعتبار و مثلوا بالقائم فانه زيد باعتبار ان زيدا هو القائم اذ ليس القائم شيئاً غير زيد وهو غير زيد باعتبار انه لو كان هو زيدا لما فارق القيام وهو خلاف الوجدان وهؤلاء بعض الاشاعرة اصحاب على بن

اسماعيل بن ابي بشر الاشعري ومنهم من قال بمغايرتها لذاته تعالى وانه تعالى  
حي بحيوة غيره وقادر بقدرة غيره وسميع بسمع غيره وهكذا وهؤلاء من  
أتباع الاشعري ومن قال بهذا ابن تيمية واستدل بقول الله سبحانه واذ قيل لهم  
اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن انسجد لما تأمرنا قال: لما نزلت هذه الآية  
قالوا وما الرحمن كل وقت تأمرنا بالسجود لواحد امرتنا بالسجود لله ثم امرتنا  
بالسجود للرحمن، وعنده ان الصفات مغايرة في المفهوم وفي الوجود الا انها  
على غير نحو مغايرة الاجسام ولهذا قال: الحنابلة يعبدون صنماً والامامية  
يعبدون عدماً، يريد انهم ينفون الصفات وانما يثبتون الذات البحت وذات  
بحت بلا صفات لا توجد وقولهم على الوجهين باطل للزوم تعدد القدماء الثابت  
بطلانها وقالت المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء باثبات احوال وهي العالمية و  
القادرية والسمعية والبصيرية وهكذا من احوال صفاته وقالوا انها ليست اياه و  
ليست غيره وليست موجودة وليست معدومة وليست قديمة وليست حادثة و  
هذا القول كالاول في البطلان لانه غير معقول فقد اثبتوا ما لم يعقلوا.

وقوله «و تبعهم اخرون من اهل البحث والتدقيق» الخ، ومنهم الملا  
جلال الدواني يريد به ان هؤلاء نفوا الصفات اصلاً ورأساً لان اثباتها يوجب  
تعدد القدماء ان فرضناها قديمة ويوجب الاحتياج الى الحوادث ان فرضناها  
حادثة فينفون مفهوماتها ليتخلصوا من هذين الاشكالين ويثبتون آثارها لان  
الذات لا تقع منها الاثار الا باعتبار صفاتها ولما كانت الاثار لا تقوم بدون مؤثر  
جعلوا الذات نائبةً مناب الصفات في اظهار آثارها وهذا ايضا باطل لان الاثار ان  
كانت للصفات دلّت على ان الصفات موجودة وان لم تكن موجودة لم توجد لها  
آثار اصلاً لان وجود الاثار فرع وجود المؤثر ولا تتصور هذه الدعوى الا على  
فرض وجود الصفات ثم بعد أن وجدت عنها اثارها عدمت الصفات وقامت  
الذات مقامها وهو ظاهر البطلان وايضا اذا كانت الذات نائبة مناب تلك  
المعدومات لزم ان تكون الذات غير مؤثرة من نحو ذاتها بل بالثبابة عن غيرها و  
لا يقال ان تلك ليست غير الذات لانا نقول انها لو لم تفرض غير الذات كما فرض

عدمها مع وجود الذاتِ فهي غير الذات و مثل ذلك كله فى البطلان قول سيد صدر بنفى الوجود من الواجب مطلقاً و أنّ الذات البحت قائمةٌ مقام الوجود على جهة النّياية كما ذكره فى حواشى التجريد من ان الذات نائبة مناب الوجود و كلّ هذه الاحتمالات خارجة عن حدّ الاستقامة و قد مر ما يؤيد ما ذكرنا و يأتى ايضاً .

قال : « بل على نحو يعلمه الراسخون من ان وجوده تعالى الذى هو عين ذاته هو بعينه مصداق صفاته الكمالية و مظهر نعوته الجمالية و الجلالية فهي على كثرتها و تعددِها موجودة بوجود واحدٍ من غير لزوم كثرة و انفعالٍ و قبول و فعلٍ فكما ان وجود الممكن عندنا موجود بالذاتِ و الماهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقاً لها فكذلك الحكم فى موجوديّة صفاته تعالى بوجود ذاته المقدّس الاّ أنّ الواجب لا ماهيّة له .»

اقول : يوهّم كلام المصنف من نظر فيه انه صحيح و لكنه كالأقوال الاوّلّة فى البطلان و ان اختلفت جهات البطلان و ساوَقُك على وجه البطلان ان شاء الله تعالى ، اعلم ان وجوده عين ذاته الاّ ان قوله « هو بعينه مصداق صفاته » لا يصحّ لانه ان فرض بين الوجود و بين الصفات نوع مغايرة و لو بالفرض و الاعتبار لم يكن الوجود مصداقاً لها اذ الوجود البحت لا يقبل التغاير و لو بالفرض و التقدير اذ الفرض و التقدير و الاعتبار من احوال الامكان و لا يصحّ شىء منها فى حق الواجب عز و جل بوجه ما وان لم يفرض شىء اصلاً بكل اعتبار امتنع فرض الصدق لأنّ هذا النمط اعنى الصدق المذكور اتّما علم من مشيئة الله خلقه تعالى و اجراه بين بعض خلقه و لا يجرى عليه ما هو اجراه و لا تغتر بعبارات المصنف و امثاله فتقبلها من غير فهم فتكون كما قال الشاعر :

قد يُطربُ القُرَى أسماَعنا و نحنُ لانفهم ألحانهُ

لان الصفات الكمالية فى الحقيقة ليست شيئاً غير الله و الشىء لا يصدق على نفسه الاّ بلحاظ مغايرة و ذلك لا يصحّ الاّ فى الحوادث و اما الواجب فليس فيه

غيره وَلَا مَعَهُ وَلَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ والفرق بين الصفة والتعت قيل ان الصفة لا تلزم والنعت يلزم وهذا في غير القديم تعالى والفرق بين الجمال والجلال ان الجمال نور الذات وقيل نور الجلال والجلال هو حجاب الجمال وقيل حجاب الذات وعلى كل حال فالجمال من صفات العظمة والجلال من صفات العزّة والاختلاف في الأوّل فقيل جمال الجلال وقيل جلال الجمال ولاجل ذلك قيل لجماله جلال وقهر و سطوة و لجلاله جمال ونور وبهجة وكلّ ذلك في الامكان بعضه في الامكان الراجح وبعضه في الامكان الجائز.

وقوله «فهى على كثرتها وتعدّها» ليس بصحيح لانها انما تكون كثيرة ومتعدّدة في الامكان اعنى الصفات الفعلية باعتبار تعلّقها بالامور المتعدّدة المتغيرة وهى حينئذٍ لا يصح ان يكون مصداقاً لها واما فى الازل فليس الا هو عز وجل لانه هو الازل بلا مغايرة ولا كثرة بوجه من الوجوه.

وقوله «من غير لزوم كثرة» لا معنى له لانه اذا فرض الكثرة لم ينفها قوله من غير لزوم كثرة كما لو قلنا هذا الشىء مركب من اربعة اجزاء من غير لزوم تركيب فانك بعد اثبات التركيب لا ينفى قولك من غير لزوم تركيب.

وقوله «فكما ان وجود الممكن» الخ ، يريد به ان وجود الممكن موجود بنفسه لا بوجود غيره وقد قدّمنا مراراً متعدّدة بيان وجود الممكن وانه هو المادة لا غير فى كل شىء بحسبه من الغيب والشهادة وهى لم توجد بمادّة غير نفسها والماهية هى الصورة كذلك وهى موجودة من نفس المادّة من حيث نفسها وذلك تأويل قوله خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها والماهية لا تصدق على الوجود بوجه ما لانّ الوجود كما قدّمنا يطلق على المادة والماهية على الصورة او على الفعل والماهية على الانفعال ولا تصدق الصورة على المادة ولا الانفعال على الفعل ويطلق على معنى آخر وهو ان الشىء بلحاظ أنّه نور الله واثّر فعل الله وجوداً و بلحاظ انه هو ماهية ولا يصدق الشىء من حيث انه هو عليه من حيث أنّه نور الله وصنع الله لانه هو استغناء بنفسه وهو جهة اتّيته وتشخيصه و كونه نور الله وصنع الله واثّر فعل الله عدم اتّيته ومحو تشخيصه



فلا تصدق الآتية على عدم الإتيّة هذا بالنسبة الى نفس الوجود و الماهيّة و امّا بالنسبة الى ايجادهما فلان وجود زيد مثلاً أحدثه الله تعالى بفعله و هو احدثٌ أولاً و بالذات بمعنى انه خير مقصود بنفسه لانه منشأ الطاعات و ماهيته احدثها الله عزّ و جلّ بفعله و هو فعل من الفعل الذى احدث به الوجود مترتب عليه و هو غيره مثل شراء الفرس للركوب أولاً و بالذات و شراء الجمل للفرس ثانياً و بالعرض و هو مترتب على شراء الفرس و هو غيره و ان كان ناشياً عنه كذلك ايجاد الماهيّة فانه ايجادٌ ثانياً و بالعرض لانه غيره و ان كان مترتباً عليه لان الماهية شرّ لا يحسن ان تقصد لنفسها و لكن الوجود لما لا يمكن تقوّمه بنفسه من دون ضده لانه ممكن و كل ممكن زوج تركيبى بمعنى ما تقدم من عدم صحة ايجاده الا باعتبار جهة من ربّه و هو الوجود و جهة من نفسه و هو الماهية و بعبارة اخرى لا بد لكل مخلوق من جهتين خلقه فانخلق جهة خلقه هي وجوده و جهة انخلق هي ماهيته و قد قال الرضا عليه السلام: انّ الله تعالى لم يخلق شيئاً فرداً قائماً بذاته دون غيره للذى اراد من الدلالة عليه ، قال تعالى و من كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ، فلما كان الوجود هو المقصود و لكنه متوقف على الماهيّة او جدها الله ليتقوّم بها الوجود و لانها منشأ المعاصى التى يكون التمكين منها شرطاً لتحقيق الطاعات اذ لو لم يتمكن المكلف من المعاصى لم يكن فاعلاً للطاعات اذ لا تكون الطاعة طاعةً حتى يكون المكلف فاعلاً لها و هو يقدر على ضدها فاذا ترك المعصية مع القدرة عليها و فعل الطاعة باختياره صحّت الطاعة فكانت الماهية و ما يترتب عليها احدثها الله ثانياً و بالعرض بهذا المعنى لا انهما أخذتا بايجاد واحد كيف و هما ضدّان و هيئة الوجود من هيئة اليجاد و ما يصدر عنه الوجود من الهيئة لا تصدر عنه الماهيّة و الا لكانت وجوداً كما قلنا فى نور الشمس و الظل الحادث من نفسه خلف الجدار اذ لو كان الظل موجوداً بنفس ما وجد به النور لكان نوراً و لعاد الى الشمس ، و قولنا : انّ الوجود وجد بنفسه و الماهيّة و جدّت بالوجود ، و هو يوهّم دعوى المصنف و اتباعه لم نرد به ما ارادوا و امّا نريد انّ الوجود لم يكن موجوداً من وجود قبله

بل هو وجود مخترع لا من شيء وأما الماهية فهي موجودة من نفس الوجود من حيث نفسه لا من حيث خالقه ولا نريد أن الوجود شيء مغاير للمادة كما توهموه حتى ظنوه غير المادة والصورة وهو حقيقة الشيء ولا حقيقة للشيء غيرهما كما يتناه سابقا من اتفاق العقلاء على أن قولك الإنسان حيوان ناطق أن حيوان ناطق حد تام حقيقى جامع لجميع ذاتيات الإنسان وليس إلا الحيوان فأنه المادة والناطق فأنه الصورة وابن ذهب الوجود الذى توهموه وأنه حقيقة للإنسان فإن الشيء لا يحتاج فى تكونه إلا الى أربع علل عللتان يتقوم بهما تقوماً ركنياً وهى المادة والصورة وعلّة يتقوم بها يتقوم صدور وهى العلة الفاعلية وهى لا تكون جزءاً من المفعول كما لا تتركب الكتابة من حركة يد الكاتب فلا تكون جزءاً للكتابة وعلّة تكون باعثة للفاعلية وهى الغائية وهى خارجة عن حقيقة المفعول اتفاقاً فلا يتركب منها ولا تكون جزءاً له فاين الوجود الذى هو حقيقة الشيء اذا لم يكن مادته ولو اردنا ما اردوا من الوجود لوجب علينا ان نقول ان الماهية موجودة بنفسها كالوجود ولكن لما اردنا انها مخلوقة من نفسه قلنا انها موجودة بالوجود لانه المادة والماهية هى انفعال المادة وقبولها فافهم .

وقوله «فكذلك الحكم فى موجودية صفاته تعالى» الخ ، مبنى على ما سمعت فلا يكون صحيحاً فى الحقيقة وان كان يوهى الصحة فى بادي الرأى عند من لم يقل بقول اهل البيت عليهم السلم ممن عرفوه معانى كلامهم عليهم السلام لانه يريد كما ان ماهية الممكن تصدق على وجوده مع أن الوجود موجود بالذات والماهية موجودة بعين هذا الوجود كذلك مفهومات صفاته تصدق على ذاته تعالى مع ان تلك المفاهيم موجودة بوجود الذات وهذا القول فى الحقيقة مثل الاقوال الماضية فى البطلان لأنه اذا فرض مفاهيم غير الذات ماصدقت عليها ولو كانت المغايرة بالاعتبار وان لم تغاير اصلاً امتنع الصّدق لانه حمل ولا يتحقق مع الاتحاد المحض وبيان حقيقة ذلك ان المفهوم إما ان يكون محصلاً من الذات البحث او من الاسم الدال عليها او من الفاهم فان كان من الذات البحث فلا يحصل منها غيرها والآلما كانت بسيطة وبخساً وهى

لا تحمّل على نفسها وإن كان من الاسم الدال عليها فإن كان التحصيل على نحو ما يقتضيه في أصل الوضع أو العقل لم يحصل منه غير الذات وهي لا تحمّل على نفسها وإن كان على غير نحو ما يقتضيه من الدلالة الوضعية أو العقلية فهو اجنبى لا يحمل على الذات وكذا ما يحصله الفاهم من نفسه على أنا لا نسلم أن للصفات مفاهيم في الازل اذ ليست شيئاً غير الذات وأما ما نعرف من المفاهيم التي تنسب إلى الصفات فأنما ذلك فيما دون المشية وكلما تحت المشية فهو حادث وهي حينئذٍ معاني أفعاله تعددت تلك المعاني واختلفت بتعدد متعلقاتها المختلفة فالمتعلق بالمعلوم علم والمتعلق بالمسموع سمع والمتعلق بالمبصر بصر والمتعلق بالمقدور قدرة وهكذا سائر الصفات الفعلية وليس وراء الفعل صفات ولا معاني ولا أسماء ولا شيء من الأشياء إلا الذات البحت البسيط التي لا كثرة فيها ولا تعدد ولا اختلاف ولا تغاير لا في الواقع ولا في الخارج ولا في الازهان ولا في الفرض ولا في الاعتبار ولا حيث ولا كيف ولا لم ولا شيء من الأشياء من تصادق أو تضاد أو تناسب أو جهة أو غير ذلك لأن كل ما سوى الذات البحت من معنى أو عين في غيب أو شهادة أو نفس الامر أو الخارج أو ذهن (الذهن . خ ل) فهو محدث بفعل الله وفعل الله محدث بنفسه ومعاني الصفات ومفاهيمها محدثة بالفعل كما قلنا وقبل الفعل ليس إلا الذات البحت فما الذي يصدق على الذات البحت هل هو ما بعد الفعل وهو حادث بالفعل أم ما قبل الفعل وليس ما قبل الفعل إلا الذات البحت ولا يصدق الشيء على نفسه مع عدم المغايرة لا خارجاً ولا ذهنياً ولا في نفس الامر لا بالفرض ولا بالاحتمال فقد ظهر لك أن كلامه ليس بصحيح بل الصحيح أن المراد من عينية الصفات هو ما يُبنى على المجازفة مما لا تحسن العبارة عنه وإنما نقول أنه تعالى أحدى المعنى وإنما وصف نفسه بهذه الصفات تعريفاً للعباد بما يفهمون كما قال الرضا عليه السلم: و اسماءه تفهيم و صفاته تعبير، وليس شيء مما تدركه الخلائق من صقع الازل في شيء والتعريف إنما هو بما اظهر من أفعاله المفيدة لهذه المفاهيم المتكثرة المختلفة وليس لها مبادئ في ذاته وإنما مبادئها في

فعله وذلك انه وصف بالعلم لادراكه المعلوم والسمع لادراكه المسموع والبصر لادراكه المبصر وهكذا والادراك معنى فِعْلِيّ واما ذاته فانما هي كمال مطلق خارج عن حدّ الادراك والتقدير والوصف فصدور آثار تلك المعاني الفعلية لا يدلّ على وجود مبادئها او معانيها في الذات كما ان صدور الكتابة لا يدل على كون مبادئها من الدّات وانما تنتهي الى حركة يد الكاتب لا الى ذات الكاتب لم تكن في ذاته شيء ممّا للكتابة تعلّق به الا العلم والقدرة المطلقان والعلم والقدرة الخاصان بالكتابة وجه من وجوه المطلقة العامّة وهو عبارة عن التعلّق الحادث عند الكتابة يحدث بحدوثها ويرتفع بارتفاعها فلا تصدق الكتابة ولا الصفة التي تنشأ عنها الكتابة ولا حركة اليد على الذات البحث بوجه من الوجوه.

و بالجملة فمفاهيم الصفات تصدق على الوجه المسمى عندهم بالعنوان اى الدليل والاية وعند اهل البيت عليهم السلام يسمّى بالوجه وبالمقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كلّ مكان يعرفه بها من عرفه وهي محدثة كما قال الحجة عليه السّلم في دعاء شهر رجب قال واركاناً لتوحيدك واياتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها اليك الدعاء ، ففي هذه الرتبة تصدق المفاهيم المذكورة على الدّات التي هي الوجه كصدق الماهية على الوجود على زعم المصنّف والآف في الحقيقة انما تصدق عليه من حيث انه هو الدّات اى الشيء المركب من وجود و ماهية صدق الجزء على الكل لانها اركان لتلك الذات او كصدق الثلج على الماء حال جموده لان الوجود كالماء قبل جموده والماهية هي كالثلج فلا يصدق الثلج على الماء الا حال جموده لا قبله وهذا كله في مقام المقامات والعلامات التي هي الوجه الذي اشار اليه سبحانه بقوله فاينما تولّوا فثمّ وجه الله لانّ المفاهيم المذكورة قد تلحظ باعتبار وقد يكون لها ذكر بجهة من جهات التفهيم والتعبير وذلك في رتبة توحيد الجملة وهذا التوحيد وان كان مجزيثا (مجزئاً ظ) بمعنى انه مخرج

للمكلف عن حدّ الشرك ألاّ انه ليس بتوحيد كاملٍ لعدم نفى الصفات فيه اصلاً كما اشار اليه امير المؤمنين و الرضا عليهما السلام: أوّل الدّيانة معرفته و نظام معرفته توحيده، و هذان الحرفان يشملان توحيد الجملة الّذى لا يعتبر فيه نفى الصفات، و أمّا التوحيد الحقيقي الخالص الّذى يعتبر فيه نفى الصفات اصلاً بان تعرفت انه تعالى ليس له وصف غير ذاته بكل اعتبارٍ و لحاظٍ لا فى الوجود و لا فى الوجدان انما هو هو و لا يقع عليه هو هو لان الهاء و الواو خلقه جعله صفةً استدلالٍ عليه لا صفة تكشف له و لا يحتاج الخلق فى تكوينهم و تكوّنهم و استمرارهم الى معرفة ذاته البحت لعدم انتهائهم اليها بحالٍ و ألاّ لما وجد شىء من الخلق ففى رتبة هذا التوحيد الخالص قالاً عليهما السلام: و كمال توحيده نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف و شهادة الصفة و الموصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث هـ، ففى توحيد هذه الرتبة لا يجوز اعتبار جهة و جهة او حيث و حيث او صدق و مصداق او صفة و موصوف لا لفظاً و لا معنى لا خارجاً و لا ذهنياً و لا فرضاً و لا اعتباراً بوجهٍ ما و هذا كمال التوحيد الامكانى الّذى تتسابق الخلائق فيه قوة و ضعفاً و الله سبحانه منزّه عن ذلك كله سبحانه ربّك ربّ العزة عمّا يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله ربّ العالمين فمعنى كون صفاته عين ذاته فى توحيد الجملة اعنى الرتبة الاولى ان تعتبر ان لفظ العلم و القدرة و السمع و البصر و الحيوة من باب الالفاظ المترادفة لا أنّ لها مفاهيم غير ما افاده اللفظ كثيرة متعدّدة تصدق عليه كما ذهب اليه المصنف و انما استفيدت الكثرة و التعدّد باعتبار تعدّد المتعلّقات و الاثار المختلفة باختلاف القوابل فافهم و ألاّ فامسك و لا تهلك نفسك .

و قول المصنف تبعاً لغيره «ألاّ أنّ الواجب لا ماهية له» غلط لانه شىء بحقيقة الشئيّة و الشئيّة هى الماهية و فى الادعية : يا من لا يعلم ما هو الآهو، فقد اثبت الماهية الآان وجوده تعالى ليس على نمط وجود الحادث لأنّ وجود الحادث لا يجد نفسه و لا يجده غيره لنفسه و انما يجده نوراً لغيره و هو حقيقة

الشيء من جهة فعل ربّه و الماهية حقيقته من جهة نفسه و اما وجود الواجب فليس مستفاداً من غيره بل وجوده هو ذاته فلما كان وجوده هو كان هو عين الماهية اذ لا نعني بالماهية الا جهة هو فماهيته وجوده بلا اعتبار تغاير بمعنى امتناع التغاير اصلاً الا في اللَّفْظِ في مقام التعريف كما لو قلت وجوده نفس ماهيته فتأتى بلفظين معناهما واحد و انما فرّق بينهما في الحادث لان وجوده مستفاد من الغير و ماهيته من نفسه فاختلفا فامتنع الاتحاد الحقيقي و الواجب تعالى وجوده ليس مستفاداً من الغير بل هو هو و هذا هو الماهية فاتّحد الاتحاداً حقيقياً و امتنع التعدّد لامتناع الاختلاف لا في الذات و لا في الصفة و لا في الجهة و لا في الحيز و لا في شيء ما فالواجب تعالى ماهيته وجوده و وجوده ماهيته لا انه لا ماهية له اذ كلّ من لا ماهية له لا شيء له فافهم .

قال : «المشعر الثاني - في كيفية علمه بكل شيء على قاعدة مشرقية هي ان للعلم حقيقة كما ان للوجود حقيقة و كما ان حقيقة الوجود واحدة و مع وحدتها تتعلق بكل شيء و يجب ان يكون وجوداً يطرد العدم عن كل شيء و هو وجود كل شيء و تمامه و تمام الشيء اولى به من نفسه لان الشيء يكون مع نفسه بالامكان و مع تمامه و موجه بالوجوب و الوجوب أكد من الامكان» .

اقول : قوله «في كيفية علمه بكل شيء» فيه احد محذورين اما البطلان او سوء الادب فالاول ان اراد اثبات الكيفية للعلم فانّ الكيفية لا تجري على علمه تعالى الا ان يراد به العلم الحادث الذي هو الالواح الكلية و الجزئية من الانسان و الملائكة و الحيوانات و النباتات و الجمادات الذوات و الصفات مطلقاً و الثاني ان اراد بها التفهيم في التعبير فانه و ان جاز الا انه سوء ادب ان يعبر عمّا لا كيفية له بالكيفية مع ما في ذلك من الاشتباه على اكثر الناس حتى انهم يستعملون ذلك غافلين عن محذورها لكثرة ما يسمعون من عبارات القوم بامثال ذلك من غير توخّش و لو اشعروا لما نطقوا بهذه فانه ربّما يدخل بذلك في قوله تعالى و لعنوا بما قالوا فان القول بالكيفية في علمه الذي هو ذاته كالقول بانه تعالى جسم او مركب و مراده في بيان الكلام في العلم بكل شيء ثم اعلم ايضا

ان العلم المبحوث عن كَيْفِيَّتِهِ كما يقول ان اراد به العلم الذى هو ذاته فهو بحث فى اكتناه الذات وهو لا يزداد صاحبه بكثرة السير فيه الا بعداً من الحق والصواب ولا سبيل لاحد من الخلق الى ذلك لا ملك مقرب ولا نبي مرسل فيجب سد الطريق الى ذلك مطلقاً وان كان اراد به العلم الحادث فيمكن البحث عنه والكلام فيه ولكن المصنف لا يريد بل ربّما ما يقول بثبوتها الا على طريقته فى السّنخ ومع هذا لا يريد ما نريده ويريد بالقاعدة المشرقيّة ضابطة طريقته كما مر من ان بسطة الحقيقة كل الاشياء وان معطى الشىء ليس فاقداً له فى ذاته بل هو فى ذاته بنحو اشرف وان العقل وما فوقه كل الاشياء كما ذكره فى اوّل هذا الكتاب بناء منه على ان العقل بسيط الحقيقة ولا يكون بسيطاً الا اذا كان غير مخلوق والا فكل ممكن زوج تركيبى ومن اتّحاد المعقول بالعقل والمعلوم بالعالم والمفعول بالفاعل والمجموع بالجاعل وهكذا وان هذه الضابطة مشرقية اى وصلت اليه من اشراق واهب النور حتى انكشفت له هذه الحقائق التى سمعت بعضها نسأل الله العافية عافية الدنيا والاخرة ومن افراد تلك الضابطة المشرقيّة ان للعلم حقيقة كما ان للوجود حقيقة ويريد بالحقيقة هنا فى الموضوعين الازليّة ولما تكلم كثيرا على الوجود كما مر حتى ثبت عنده ان ما قرّره ارتفع عنه الاشكال على كل حال اخذ ينظر به العلم فى نفسه وفيما يتفرع عليه من الاحكام.

قال «و كما انّ الوجود حقيقة واحدة» وهذا يصح فى الوجود الحق تعالى لا فى مطلق الوجود كما يريد هو ليجعل تلك الحقيقة الواحدة شاملة لوجودات الخلائق كلها فانّ هذا باطل ولهذا قال ومع وحدتها تتعلق بكلّ شىء وهذا باطل ايضا لان الشىء الواحد البسيط انما يتعلق بالاشياء المتعدّدة بجهات متعددة وتلك الاشياء المتعدّدة ان كانت مصنوعة لتلك الحقيقة البسيطة كانت تعلقاتها بتلك الاشياء المتعدّدة بافعالها لا بذاتها وان كانت غير مصنوعة لها كانت تعلقاتها بتلك الاشياء بجهات لها متعدّدة وتلك الجهات غير الذات البسيطة لان تلك مختلفة باختلاف المتعلقات والذات بسيطة لا اختلاف فيها و

لو فرض ان الجهات هي عين تلك الذات كانت الذات مختلفة متعددة وهذا ظاهر.

قال «ويجب ان يكون وجوداً يطرد العدم عن كل شيء» يعنى ان تلك الحقيقة التي هي واحدة و تتعلق بكل شيء يجب ان تكون وجوداً كأنه يشير الى مخالفة السيد صدر على نحو النقض يعنى ان الذى تصدر عنه الوجودات يجب ان يكون وجوداً ولو فرض ان الذات نائبة مناب الوجود فى التحقق لم تكن نائبة منابه فى احداث الوجودات فلو احدثت ح احدثت ذوات لا وجودات ثم نقول هذا الطارد اذا سلمنا انه وجود فهل يطرد العدم بنفسه ام بوجود ليس من ذاته بل محدث لا من شيء ام بوجود من ذاته متصل بذاته ام منفصل ام بوجود من ذاته غير متصل ولا منفصل وليس بينه وبين الذات فعل فهذه خمسة احتمالات :

فالاول قد ابطالناه مراراً متعددة فى هذا الشرح وفى غيره وعند المصنف صحيح لانه قائل بالسَّخ و بالاشتراك المعنوى وبالوجود المطلق كما تقدّم .  
والثانى صحيح عند اهل البيت عليهم السلام وان المطرود به العدم وجوداً احدثه تعالى بفعله لا من شيء وهو الحق لان الحق ما حققوه والباطل ما ابطلوه والمصنّف نصّ على بطلانه بل ربّما هو الباعث له على تأليف هذا الكتاب .

والثالث يريد منه ان لكل محدثٍ منه تعالى جهة من ذاته تطرد عنه العدم بان تكون وجوداً له وقد تقدّم بطلانه لاستلزامه التعدّد والكثرة .  
والرابع باطل لاستلزامه التبعض .

والخامس باطل كما تقدّم ويصحّ عند المصنّف كما تقدّم من القول بالوجود المطلق .

واعلم ايضاً ان الوجود اذا فرض انه يطرد العدم بنوره عن الشيء الذى يشرق عليه نوره فكيف هذا التور يحرق العدم الامكانى ولا يحرق غيره من جميع الاشياء وقد قال صلى الله عليه واله : ان الله عز وجل سبعين الف حجاب



من نور و ظلمة لو كُشِفَ حجاب منها لأحرقَتْ سبحاتٌ وجهه ما انتهى اليه  
بصره من خلقه هـ، وهذا الحديث الشريف صريحٌ في أنّ كلَّ شيء وقع عليه نور  
وجهه احترق لانه انما يحرق العدم بل يحرق كل شيء من عدم و وجود لأنَّ  
السَّوا يمتنع تحقُّقه مع الحقِّ تعالى و انما يتحقَّق مع احتجابه عنه به و في  
مستطرفات السرائر عن الصادق عليه السَّلم و قد سُئِلَ عن الكُروبيِّين فقال: قوم  
من شيعتنا من الخلق الأوَّل جعلهم الله خلف العرش لو قسم نورٌ واحدٍ منهم على  
اهل الارض لكفاهم و لما سأل موسى ربّه ما سأل امر رجلاً من الكُروبيِّين  
فتجلّى للجبل فجعله دكاه، وذلك ان ذلك الرجل لما تجلّى للجبل بان ظهر له  
منه نوره اشرق عليه فاحترق الجبل و تقطَّع ثلاث قطع قطعة انبثت في الهواء و  
هو الذر الذي يُرى من الكوّة و قطعة ساخت في البحر فانبثت فيه كالهباء و  
قطعة ساخت في الارض فهي تهوى حتى قيام الساعة و نور هذا الرجل جزء من  
سبعين جزءاً من نور الستر و الستر اثر فعله تعالى فكيف يشرق عليه اى على  
الشيء شيء منه تعالى و يبقى له اسم او رسم فضلاً عن كونه يتحقَّق بذلك الا ان  
يجعل شيئته انما هي لنفس تلك الحصّة الواجبة و اما أنّ تلك الحصّة من  
الواجب اذا وقعت على الشيء طردت عنه العدم و تحققت ذاته بتلك الحصّة و  
لا يكون ذلك الا بين الحوادث بعضها مع بعض و اما بين الوجوب و الحدوث فلا  
الا اذا جعل ذلك الشيء من الاعيان الثابتة في العلم الذي هو ذاته كما يقوله  
هؤلاء فانها عندهم غير مجعولة و اتّما كساها حلّة الوجود فلم يكن منافٍ  
(مُنافياً . خ) بينهما الا التركيب و هو سهل عندهم فانهم يقولون لا يلزم منه  
التركيب لانها كثرة في وحدة و قد مثّلوا لهذا بالبحر و هو واحد و يشتمل على  
امواج كثيرة كلها موجودة بوجود البحر و بالصوت و الحروف و بالمداد و  
الكتابة و بالماء و الثلج و بالثوب المتلون بالاصباغ و امثال ذلك و ما اعجب هذه  
الانظار الكلية تفهّم كلامه من غير لزوم كثرة و اى شيء اكثر من امواج البحر و  
اى شيء اكثر من تكثره و كيف لا يلزم انفعال و قبول و البحر انما تكثر بالريح و  
انفعل بها و الوجود انما هو في الاشياء على زعمهم كالخشب فانه شيء واحد و

وجود واحد فالباب والسريـر والصنم فيها الخشب موجود من غير تغيير وهذه الكثرة لولا انفعال الخشب بالمشخصات المختلفة لما وجد باب ولا سريـر ولا صنم وقد ذكرنا هذا مراراً متعددة بعبارات دليل الحكمة لم اذكر شيئاً من دليل المجادلة بالتى هى احسن لاستلزامه وضع المقدمات والقضايا الموهمة لارادة المفهوم او المعنى او الرابطة وانما اذكر عبارات بديهية ظاهرة مكررة مرّدة والله ولى التوفيق فمن وفقه الله فهم انّ ما يطرد العدم عن الاشياء لا يكون الا وجوداً محدثاً لا من شىء واما اذا فرض انه تلك الحقيقة الحقّة الازلية فانه يطرد كلما سواه الا اذا قيل بكونها فيه كما فى الكلمات المكنونة لملا محسن او انها صور علمية غير مجعولة كما فى كتابه الوافى سواء قيل بكونها فى علمه الذى هو ذاته وانها اعيان ثابتة ام بكونها معلّقة كتعلّق الظلّ بالشاخص فانّ هؤلاء كل شىء عندهم جائز.

وقوله «وهو وجود كل شىء وتمامه» يعنى به ان تلك الحقيقة الازليّة هى مع وحدتها وجود كلّ شىء وتمامه لانه قبل ظهور هذا الوجود عليه انما هو مفهوم مطلق ناقص التحقق لانه مع نفسه اى فى نفسه انما هو محض امكان و جواز (اذ.خل) لا شئيّة له اصلاً الا بهذا الوجود وبه تمّ ناقصه ووجب جائزه فيكون هذا الوجود احقّ بالشىء بان يكون له ومنه (و.خل) من نفس الشىء لانه بدونه انما هو مع نفسه وليس شيئاً وانما يمكن ان يكون بهذا الوجود شيئاً و كلامه هذا كسابقه مبنى على قواعدهم المنهدة عندنا كلها بما سمعت مراراً و نزيدك بان نقول انّ الشىء انما سمي شيئاً لانه مشاء لله عزّ وجل كما سمعت من كلام امير المؤمنين عليه السّلم المتقدّم وذلك انّ الله عزّ وجل كان وحده ليس معه شىء ولا فيه شىء وذلك فى الازل والازل ذاته وليس الازل وقتاً او مكاناً حلّ فيه ، تعالى عن ذلك وهو الآن على ما كان ثم خلق المشيئة بنفسها لا بمشيئة غيرها وهذا فى السّرمـد وهو عالم الرجحان وامكن بها الامكان الذى هو محل الممكنات والعمق الاكبر وهذه تسمى المشيئة الامكانية وهى وما تعلّقت به من الامكانات هو العلم الذى لا يحيطون بشىء منه وبها كانت الاشياء كلها

ممكنة غير مُكوَّنة فاذا اقتضت العناية السرمديّة تكوينَ شىءٍ منها خلقه بمشيئته التكوينية وهى وما تعلّقت به من الاشياء المكوَّنة هى المستثناة فى قوله تعالى الا بما شاء وفيها وبها جميع المكونات وفى الاولى وبها جميع الممكنات قبل تكوينها وبعد تكوينها وفى الحقيقة الامكانية والتكوينية شىء واحد واما اختلافنا باعتبار اختلاف متعلقاتهما فالاشياء حقيقة اشياء ممكنة فى رتبة الاولى مكنونة فى رتبة الثانية فالاعيان الثابتة انما هى فى الاولى لافى ذاته ، تعالى ذاته عن السوى ولكن اكثر الناس لا يعلمون فاذا اراد اظهار شىء مما فى الخزانة الاولى وانزله الى الخزانة الثانية اخترع له مادّة و صورة بالمشيئة الكونية و خلقه فيهما فالشىء قسمان شىء وجوده امكانى و شىء وجوده كونى و كلّ منهما مُشَاءٌ لِلّهِ عز و جل و ليس الامكان امرأ اعتباريًّا ولا ذاتيًّا من نفسه ولا منقلبًا عن وجوب او امتناع بل امكنه عز و جل فجعله شيئًا ممكنًا ولم يك قبل ذلك ممكنًا ولا مذکورًا بشىءٍ ولا فى شىءٍ و الشيئية المدركة لا تكون الا بالامكان او بالكون و مُحدِّثُ الكون هو مُحدِّثُ الامكان و اما الحكم على الشيئية المُدركة قبل التكوين بالمفهوميّة احترازًا عن التكوينية فهو قشرى عامى يَصْلُح ان تتعاطاه السَّوْقَة لا العلماء الذين يصفون انفسهم بالرّسوخ فى الحقائق العلميّة فالوجود الكونى و الوجود الامكانى هما الطاردان للعدم و ان كان الطارد فى الحقيقة هو معطيها الا انه تعالى يطرده عن الاشياء بهما لا بذاته لان الاشياء تتلاشى فى رتبة ذاته بل كلّ شىء فى رتبة ذاته المقدسة مستحيل الذكر و الامكان و التكوين لا يجرى عليه حكم الجواز و الامكان لافى الخارج و لافى نفس الامر و لافى الذهن و لافى الفرض و الاحتمال و الاعتبار بوجهٍ من الوجوه بل هو مستحيل عقلاً و نقلاً لا اله الا الله و اما فى الامكان الراجح فهو راجح الثبوت و فى الكون جائز الثبوت و تمام الشىء الحادث هو الوجود الحادث سواء كان امكانيًا ام تكوينيًّا فانّ تمام الكتابة هو المداد لا الكاتب بان يكون جزءً من جسمه تمامًا للكتابة او حركة يده اذ تمام الشىء هو السبب القريب له لا البعيد و القوم فى مثل اقوالهم هذه ينادون من مكان بعيد و على ما

بيّنّا يكون ما به الامكان اولى بالشيء مما به التكوين لأنّ ما به الامكان لا يفارقه ويستحيل ان يفارقه بخلاف ما به التكوين واما ان الوجوب أكد من الامكان فان اريد بالوجوب الوجوب الذاتى الازلى فلا يدخل تحت القياس والتنظير حتى يقال انه أكد من الامكان وان اريد به وجوب وجوده عند وجود علته التامة فالامكان أكد منه لان الوجوب بالغير يفارق بخلاف الامكان فانه لا يفارق الشيء الممكن حال كونه بل هو فيه قبل كونه ومع كونه وبعد كونه على حدّ واحدٍ.

قال : «فكذا علمه تعالى يجب ان يكون حقيقة العلم وحقيقة المعلوم حقيقة واحدة ومع وحدتها علم بكل شيء لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها إذ لو بقي شيء من الاشياء لم يكن ذلك العلم علماً به لم يكن صرف حقيقة العلم بل علماً بوجه جهلا بوجه اخر و صرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره والا فلم يخرج جميعه من القوة الى الفعل وقد مرّ ان علمه سبحانه راجع الى وجوده».

اقول : يريد انّ علمه تعالى يجب ان يكون حقيقة واحدة ومع وحدة تلك الحقيقة يعنى من حيث وحدتها تكون علماً بكل شيء كما ان حقيقة الوجود واحدة ومن هذه الحيثية تكون وجوداً لكل شيء هكذا رأى المصنف وقد ابطلنا دعواه فى الوجود كما سمعت قبل هذا وستعلم بطلان رأيه فى العلم فنقول اعلم اعانك الله ان ائمة الهدى عليهم السلام دائماً ينهون عن الكلام فى ذات الله وان السائر فى ذلك الطريق لا يزداد من الله إلا بعداً وفى العلم إلا جهلاً وهم قد شغلوا اوقاتهم فى ذلك خلافاً لنهى اهل الحق عليهم السلام والكلام فى علم الله الذى هو ذاته عين الكلام فى ذات الله ومع هذا كلّهم عنوانوا كلامهم فيه بالكيفية كما قال المصنف فى كيفية علمه تعالى بكل شيء ونحن نتكلّم فى ذلك بالتّزويه لا بالتّمييز والتشبيه كما قال جعفر بن محمد عليه السّلم فنقول اعلم انّ المصنّف لا يعنى بالعلم الذى يتكلّم فيه إلا العلم الذاتى الذى هو الذات والبحث فيه ممنوع منه لا يفيد البحث إلا جهلاً والقول الحق فيه ما قاله سيّد

العارفين والعلماء والحكماء المتقنين جعفر بن محمد عليهما السلم قال كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور هـ، واعلم ان بيان هذا بحيث يرتفع عنه الريب مما يطول فيه الكلام والعلة في ذلك مع دقته اعوجاج الافهام ولولا اعوجاج الافهام من كثرة الاصغاء الى قول كل ناعقٍ لكان بيانه سهلاً في قليل من الكلام وقد مثلتُ له فيما مضى بما لا مزيد عليه في البيان حتى مجّه طبعي لكثرة التردد والحاصل انه تعالى علم كل شيء في مكانه ووقته حين كونه وحين امكنه وليس شيء منها في ذاته ليعلمه في الازل وانما هي مذكورة في اوقات وجودها وامكنة حدودها ولا يصح ان يقال انه تعالى يعلمها في ازله لانه ليس معه شيء منها ولا يصح ان يقال انه تعالى في ازله جهل شيئاً منها في اماكنها ولم يفقد في ازله العلم بها في اوقات وجودها وامكنة حدودها حين كونها وليس معه استقبال ولا ينتظر حالاً من احواله ليقال انه كان لم يعلمها فلما اوجدها علمها لان هذه صفة المستكمل المستفيد من غيره وهو تعالى عالم بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها بل نقول انه حين اوجدها في اوقاتنا واما كونها علمها ولم تكن له حالة لم تكن حاضرة في ملكه عالمًا بها بل علمها حين اوجدها في انفسها وعند خلقه قبل ان توجد في انفسها وعند خلقه اذ ليس معه ماض ولا استقبال ولم يتجدد له شيء مما له ولم تتغير احواله فيكون فاقداً واجداً بل لم يزل في ازله واجداً لها في اوقاتنا واما كونها وهذا معنى قول الصادق عليه السلام لم يزل الله ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم اي هو عالم لم يتجدد له ما لم يكن حاصلًا له ولا معلوم معه وانما هي مع انفسها وهو معها بعلمه الاشرافي ولم يكن معها بذاته وفي الحديث كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان لان من اختلفت حالاته فهو حادث ومن احتمل الزيادة احتمل النقصان ولو كانت له حالة لم يعلمها ثم علمها حين اوجدها كان فاقداً قبل اليجاد واجداً بعده بل لم يكن واجداً لها في ذاته ابداً و

أزلاً ولم يكن فاقداً لها في ملكه ابداً وازلاً والعلم الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة اشراقى والعلم الذي هو ذاته علم ولا معلوم لان هذا العلم هو الله سبحانه وليس مع الله غيره كما ان الوجود الذي هو ذاته وجود وليس معه غيره ولا فيه لا يتعلق ولا بانساطٍ والاعيان الثابتة التي يدعونها المصنف ومن هو قائل بهذه المقالة الشنيعة ليست في ذاته ولا في علمه الذي هو ذاته وانما هي في خزائنه الامكانية التي جعلها ممكنة بعد أن لم تكن مذكورة لا في العلم ولا في الاسم لان كل السوى في رتبة ذاته ممتنع عقلاً وممنوع نقلاً فامكنها بمشيته الامكانية وهو اول ما ذكرت به في العلم فانه العلم الاشراقى وهذا اول مراتبه ولا اول له في الامكان وثانى مراتبه ما ذكرته به في الاكوان وما امكن بمشيته الامكانية هي خزائنه التي لا تنفذ ولا تنقص أبد الامد و امد الأبد ينفق منها كيف يشاء والعلم الاشراقى يوجد بوجودها ويرتفع بارتفاعها بل هو نفسها وحيث وجد فهو موجود عند نفسه وهو عند الله وحيث يفقد فهو مفقود عند نفسه وهو عند الله لان ما دخل في ملك الله لا يخرج منه فالعلم الاشراقى لا يخرج عن ملك الله ولا يدخل في ذات الله واول مراتبه الامكان و اخر مراتبه اخر مراتب الاكوان كل شىء بحسبه وكيف يخرج شىء عن ملكه وقبضته وانما هو هو بملكه الذى هو الامر المفعولى وبقبضته الذى هو الامر الفعلى فنحن نقول بقول المصنف الاتى بعد هذا بمعنى مرادنا لا بمعنى مراده وهو قوله: فما عند الله هي الحقائق المتأصلة التي نزلت هذه الاشياء منها منزلة الاشباح والاطلال انتهى، واختلافنا معه في هذا العند فعنده ان هذا العند هو علمه الذى هو ذاته و عندنا ان هذا العند هو ملكه من الامكانات والاكوان ويأتى تمام هذا.

وقوله «اذ لو بقى شىء من الاشياء لم يكن ذلك العلم علماً به لم يكن صرف حقيقة العلم» على ظاهره صحيح لكنه قشرى وعلى باطنه باطل اما صحته على ظاهره فظاهرة واما كونه قشرياً فلانه انما يصح على ظاهر اللفظ ولو كان لبيئاً لكان ظاهره و باطنه صحيحاً مع ان باطنه باطل كما تسمع الآن لانه انما يفرض هذا فيما يكون المعلوم غير صادر عن فعل العالم واما اذا فرض انه

صادر عن فعله فكيف يفرض انه غير عالم به وهو صانع له ألا يعلم من خلق و  
 انما يفرض اذا كان العلم مغايراً للمعلوم واما ما قيل بالاتحاد فما معنى  
 الفرض حينئذٍ واذ فرض انه مغاير للمعلوم لزمه محذورات تهدم بها اعظم  
 قواعده واما انه على باطنه باطل فلائه يريد بالعلم الذى ذكره هو العلم الذاتى  
 الذى هو الذات بدون مغايرة من جميع الوجوه وقد قررنا سابقاً انه علم ولا  
 معلوم لان العلم لا بد ان يكون مطابقاً للمعلوم ومقترباً به وواقعاً عليه فاذا اراد  
 بالعلم المتعلق بالاشياء هو الذاتى الذى هو الله سبحانه فان فرضه مطابقاً  
 للمعلوم لزم ان يكون مطابقاً للمعلوم كالجدار مثلاً وان فرضه غير مطابق كان  
 جهلاً وكذا حكم المقارن له والواقع عليه فلا يكون مطابقاً ولا مقترباً ولا واقعاً  
 ولا لزم الحدوث وان لم يكن مطابقاً ولا مقترباً ولا واقعاً لزم الجهل فهذا معنى  
 ان باطن كلامه باطل .

ومثل قوله الذى تكلمنا عليه قوله « فلم يخرج جميعه من القوة الى الفعل »  
 حرفاً بحرف فى صحة ظاهره فى بادية الرأى وفيما يرد عليه وفى بطلان باطنه .  
 وقوله « وقد مرّ ان علمه راجع الى وجوده » يريد به ان وجوده هو وجود  
 كل شىء وعلمه اذا كان هو وجوده بناءً على عينية الصفات كان علمه هو وجود  
 معلومه أو وجود علمه وجود معلومه فلم يبق شىء لم يكن معلوماً له كما لم يبق  
 موجود لم يكن موجوداً به وهذا المعنى وان كان فى نفسه صحيحاً الا انه باطل  
 بما قدمنا من عدم امكان تقوّم الحادث بالقديم اذ لا يجتمعان فى مكان لا متنازع  
 نزول القديم الى الامكان بذاته وامتناع صعود الحادث الى القديم بذاته .

قال : « فكما ان وجوده لا يشوب بعدم ونقص فكذلك علمه الذى هو  
 حضور ذاته لا يشوب بغيبه شىء من الاشياء كيف وهو محقق الحقائق ومُشَيِّئ  
 الاشياء فذاته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها فحضور ذاته تعالى حضور كل  
 شىء فما عند الله هى الحقائق المتأصلة التى نزلت هذه الاشياء منها منزلة  
 الاشباح والاطلال . »

انور : ربما يتوهم من كلامه فى قوله فى العلم « بغيبه شىء » انه فارق بين

الوجود والعلم ولكن كلامه بعد هذا وهو قوله «فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء» صريح في الاتحاد لانه يريد بالحضور هنا العلم وهو بعينه الوجود وكون العلم هو الحضور صحيح وكون الوجود هو الحضور صحيح الا ان الحضور الذاتى شيء واحد وهو العلم وهو الوجود وهو السمع وهو الذات وهكذا الا انه لا يكون حضور كل شيء ولا حضور شيء سواء تعالى سواء اعتبر كونه وجوداً ام علماً اذ لا يتحد القديم بالحادث لان الحادث عدم ونقص والقديم لا يخرج فى حال من الاحوال عن ازاله والحادث لا يخرج فى حال من الاحوال عن امكانه ولا يجتمع الوجوب الذاتى مع الامكان فى حال من الاحوال وقوله «فكما ان وجوده لا يشوب بعدم ونقص» يناهى قوله «فحضور ذاته تعالى حضور كل شيء» فان حضور ذاته وجوداً كان ام علماً اذا كان حضور كل شيء اتحد القديم بالممكن وذلك مستحيل كما سمعت ودعوى امكان هذا الاتحاد بل وقوعه بناء على ان حقيقة الممكن حدود موهومة كما قال شاعرهم:

وما الناس فى التمثال الا كتلجة

وانت لها الماء الذى هو نابع

ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه

ويوضع حكم الماء والامر واقع

وقال اخر:

كل ما فى الكون وهم وخيال

او عكوس فى المرايا او ظلال

وامثال ذلك باطلة نشأت من وساوس الشيطان.

وقوله «كيف وهو محقق الحقائق ومُشَيِّئُ الاشياء» صحيح ولكنه محقق

الحقائق بفعله بان اخترع لها حقائق ووجودات لا من شيء وهو جاعل الاشياء بمشيئته كذلك بل لم يكن شيئاً الا بمشيئته بان جعل لها شئيات وحقائق بها



كانت اشياء ولم يكن تعالى محققاً لها بحقيقته ولا مُشَيِّئاً لها بشيئته بل بمشيته  
جَلَّ أَنْ يَلَابِسَهُ شَيْءٌ أَوْ يُدَانِيَهُ شَيْءٌ أَوْ يَنْسَبَ شَيْءٌ مِنْهُ إِلَى شَيْءٍ غَيْرِهِ أَوْ يَنْسَبَ  
شَيْءٌ مِنْ غَيْرِهِ إِلَى شَيْءٍ مِنْهُ أَوْ يَكُونَ بَيْنَهُ أَوْ بَيْنَ شَيْءٍ مِنْهُ أَوْ بَيْنَ مَا يَنْسَبُ إِلَيْهِ وَ  
بَيْنَ شَيْءٍ غَيْرِهِ رِبْطٌ أَوْ نِسْبَةٌ أَوْ مَقَارَنَةٌ أَوْ فَصْلٌ أَوْ وَصْلٌ وَتَعَالَى عَنْ جَمِيعِ ذَلِكَ  
عُلُوًّا كَبِيرًا.

وقوله «فذااته احق بالاشياء من الاشياء بانفسها» حق ولكن ليس على نحو  
ما قال و اراد بل على نحو ما نبّه عليه هو سبحانه في آياته مثل السراج فان الشعلة  
المرئية احق بالاشعة المنبثّة من الاشعة بانفسها مع ان الشعلة ليست آية للحق  
تعالى وانما هي اية للوجه الباقي الذي يتوجّه اليه الاولياء لان الشعلة المرئية  
كما مرّ متعدداً دُخان قد كلّسته النار الغائبة التي هي آية الرب الخالق بفعلها  
فانفعل الدخان عن فعل النار بالاستضاءة فهي بمنزلة القائم بالنسبة الى فاعل  
القيام يعنى ان القائم اسم لفاعل القيام والقائم متقوم من حركة ايجاد القيام التي  
فعل الفاعل ومن القيام الذي هو اثر تلك الحركة فتركب منهما اسم الفاعل و  
جميع الاشعة المنبثّة متقومة بالقائم من جهة ركنيه تقوّمت بركنه الايمن اعنى  
الحركة تقوّم صدور و بركنه الايسر اعنى الاثر الذي هو القيام تقوّماً ركنياً و  
ليس بين الاشعة وبين النار تعلق ولا ربط ولا شىء من انواع النسب وانما  
الارتباط والتعلق والسببية بينها وبين فعله فان كانت النار وجودها هو نفس  
وجود الاشعة صح ما يدّعيه لكن النار ليس بينها وبين الاشعة تعلق بوجه الا ان  
التعلق لفعلها كذلك ليس بين ذات الله عز وجل وبين الاشياء تعلق بوجه وانما  
التعلق بين فعله وبينها على نحو ما قرّرنا فقد بطل قوله عند من صحّ اعتقاده و  
صَفَى حِسَّهُ وَلُطَفَ وَهَذَا ظَاهِرٌ وَمَا أَكْثَرَ مَا أَكْرَرَ هَذِهِ الْمَطَالِبَ التَّفِيْسَةَ لِمَنْ  
عَسَى أَنْ يَنْذَكَّرَ.

قوله «فحضور ذاته تعالى حضور كُلِّ شَيْءٍ» يُرِيدُ لَمَّا كَانَ عِلْمُهُ رَاجِعاً إِلَى  
وَجُودِهِ يَعْنِي أَنَّهُ صَادِقٌ عَلَيْهِ كَمَا تَقَدَّمَ فِي بَحْثِ عَيْنِيَّةِ الصِّفَاتِ وَكَانَ وَجُودُهُ  
حَقِيقَةً وَاحِدَةً تَتَعَلَّقُ بِذَاتِهَا بِكُلِّ شَيْءٍ بِحَيْثُ يَكُونُ حُضُورُ ذَاتِهِ أَيْ وَجُودُهَا

حضور كل شيء أي وجود كل شيء لأن وجود ذاته تمام كل شيء كما تقدم  
كان علمه حقيقة واحدة تتعلق بذاتها بكل شيء بحيث يكون حضور ذاته أي  
علمها حضور كل شيء أي العلم بكل شيء ويلزم من هذا أن علمه تعالى بذاته  
هو علمه بمخلوقاته فيلزم من اتحاد العلم اتحاد المعلوم والعبارة عن هذا اللازم  
أن مخلوقاته هم ذاته فيلتزم بهذا من غير استنكار ولا استحاش إلا أن ذلك على  
جهة الاجمال .

و كلامه بعد هذا ظاهر في ذلك حيث قال «فما عند الله هي الحقائق  
المتأصلة التي نزلت هذه الاشياء منها منزلة الاشباح والاضلال» فنقول عليه :  
أولاً إذا ثبت في ذاته الحقائق المتأصلة لان العلم بها عين العلم بذاته  
فالذي جعل بمنزلة الاشباح والاضلال هل هي معلومة له أم لا فان كانت معلومة  
له فكلها عنده لا حقائقها المتأصلة خاصة فيتوجه عليه ان كل ما دخل في علمه  
في ذاته متحد به سواء كان مثبتاً أم منفيّاً فمما ينتقض عليه دليله على قوله بسيط  
الحقيقة كل الأشياء وغير ذلك وان كانت غير معلومة له بطل قوله : فكذلك  
علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء من الأشياء ، فانه ح يشوب بغيبة  
نصف الأشياء بل اكثر لان الفروع اكثر من الاصول .

و ثانياً هل يجد تعالى في علمه الذي هو ذاته ان في علمه الذي هو ذاته  
حقائق متأصلة لخلقه ام لا فإن علم ان في علمه وذاته حقائق غيره فقد علم انه  
مركب لان تلك الحقائق هل هي الذات ليس غيرها شيء ام هناك ذات فيها تلك  
الحقائق فان لم يكن شيء الا تلك الحقائق تناقض قوله في سائر كتبه بان ذاته  
تعالى غير مجعولة بالذات وان تلك الحقائق غير مجعولة بالتبع وما بالذات غير  
ما بالتبع فيلزم التركيب على فرض ان ليس شيء غير تلك الحقائق وان كان  
هناك ذات غير تلك الحقائق لزم التركيب او كونه محلاً لغيره من الحقائق  
المتأصلة ومن الاشباح والاطلة والاعراض ومن الامور الثابتة ومن الامور  
المتجددة المتقضية اذ لا يجوز أن يكون ليس عنده الا الثابتة المتأصلة وما سواها  
ليس عنده فيكون غائباً عنه فلا يكون العلم صرف حقيقة العلم وما اعجب ما

يقولون من ان علمه تعالى محيط بكل شيء لا يعزب عنه شيء ويحضررون ذلك كله فى الاصول ويخرجون هيئاتها و جزئياتها و اشباحها و تفاصيلاتها (تفصيلاتها . خ ل) و ظواهرها و حدودها و مقاديرها و ما اشبه ذلك عن ذلك العلم المطلق فنحن نعلم ما لا يعلم تعالى عن ذلك و الحاصل انما اذكر هذه الامور بدليل الحكمة و الموعظة الحسنة لا بدليل المجادلة بالتى هى احسن لأنَّهَكَ على هذه الهفوات التى كانت عند اكثر الناس هى حقائق العلم و اسرارها لم ينكرها من الناس احد الا محمد و اهل بيته صلى الله عليه و اله و الله ما كان بينى و بين المصنف و اتباعه نبوة و لا شيء يكره و انما حدانى على ما كتبت اخياء دين محمد و اله صلى الله عليه و اله و ان افتريته فعلى إجرامى و انا برىء مما تجرمون .

قال : «المشعر الثالث - فى الاشارة الى صفاته الكمالية . القاعدة المذكورة فى عموم تعلق علمه تعالى بالاشياء مظردة فى سائر صفاته فقدرته مع وحدتها يجب ان يكون قدرة على كل شيء لان قدرته حقيقة القدرة فلو لم تكن متعلقة بجميع الاشياء لكانت قدرة على ايجاد شيء دون شيء اخر فلم تكن قدرته صرف حقيقة القدرة» .

اقول : هذا كالسابق و الكلام عليه كالكلام على السابق الا انه يرد عليه شيء سبق متا جوابه و التنبيه عليه و هو ما يقولون بان العلم اعم من القدرة فان من جملة ما يتعلق به العلم ذاته و الامور المستحيلة على زعمهم و لا تتعلق القدرة بذاته و لا بالمحالات و نحن اشرنا الى الجواب فيما تقدّم فراجع فانك لاتجده فى كتاب غير ما كتبناه الا عادلا عن الصواب .

قال : «و كذا الكلام فى ارادته و حياته و سمعه و بصره و سائر صفاته الكمالية فجميع الاشياء من مراتب قدرته و ارادته و حياته و غير ذلك و من استصعب عليه ان علمه مثلام و حدثه علم بكل شيء و كذا قدرته مع وحدتها متعلقة بكل شيء فذلك لظنه ان وحدثه تعالى و وحدة صفاته الذاتية وحدة عددية و انه تعالى واحد بالعدد و ليس الامر كذلك بل هذه ضرب اخر من

الوحدة غير العددية والنوعية والجنسية والاتصالية وغيرها لا يعرفها إلا الراسخون في العلم».

اقول: يريد ان الكلام في سائر الصفات الثبوتية كالكلام في الوجود وفي العلم كما تقدم من عموم تعلقه وان ذلك اعنى تلك الحقيقة المتعلقة أولى بما تعلقت به من نفسه ومن غيره وان حضور تلك الحقيقة هي عين حضور ما تعلقت به كما مضى في الوجود وفي العلم وانت خبير بما اوردنا عليه فيما تقدم في هذه الدعوى ويتنا بطلان دعواه بدليل الحكمة ليس فيه شيء من دليل المجادلة بالتي هي احسن لئلا يحصل الالتباس في المقدمات وفي الحمل والاشتباه في معاني المقدمات بين ما يراد منه المعنى بالمفهوم وبالعكس وبين المتأصل بالمنتزع وغير ذلك وبما قدمنا ينتقض ما ذكره هنا.

وهنا اشياء يحتاج في نقضها على شيء اخر غير ما ذكرناه هناك وان كنا ذكرناه مفرقا في هذا الشرح: ومنها قوله «وكذلك الكلام في ارادته وحياته وسمعه وبصره» فان الارادة على رايه هو واكثر القوم من المتكلمين والحكماء المتألهين والصوفية وغيرهم قديمة وهي ذات الله وهي العلم الخاص بالمصلحة وليست العلم المطلق ومذهب ائمتنا عليهم السلام انها حادثة وليس لله ارادة قديمة لان الارادة لا تكون الا والمراد معه ولانه تعالى لم يزل عالما قادراً ثم اراد ولان ارادته انما هي احداثه لا غير لانه لا يروى ولا يهيم ولا يفكر وقد روى الصدوق في توحيده عن الرضا عليه السلام انه قال: المشيئة والارادة هي صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريداً شائئاً فليس بموحّده، ومحاكته مع سليمان المروزي كما في التوحيد وعيون اخبار الرضا والاحتجاج وغيرها مما لا تنكر حتى انه عليه السلام لم يترك لسليمان حجة ولا نوع احتمال ولا شك ان كل من له ادنى عقل يحكم بحدوثها من جهتين: الاولى ان الله سبحانه قال في كتابه سنريهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق، وقال الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفى في الربوبية اصيب في العبودية الحديث، وقال الرضا

عليه السلم: قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هاهنا  
هـ، وفي الايات المنسوبة الى امير المؤمنين عليه السلم:

وانت الكتاب المبين الذى باخرفه يظهر المضمّر

اتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر

و غير ذلك ممّا يدل على ان دليل هذه وامثالها يوجد فى الانسان والذى تجد فى  
نفسك ان ارادتك حادثة فانك قد تريد فتوجد ارادتك وقد لا تريد فتنتفى ارادتك  
ولو كانت هى ذاتك لما امكن نفيها مع وجود ذاتك ولو اعتباراً لانك لو اعتبرت  
نفى شىء ممّا هو انت لم تقدر الا بملاحظة المغايرة ولو اعتباراً وتصوراً أو  
اعتبار حيثية وكل ذلك لا يتصور فى حق القديم تعالى مع انك تقول لم يرد الله  
قال تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وقال تعالى يريد الله بكم  
اليسر ولا يريد بكم العسر فكيف تكون هى ذاته وهى تنفى وتثبت ولا يصح ان  
يقال ان هذه ارادة الافعال وهى لا شك حادثة ونحن انما نريد ونعنى بالقديمة  
التي هى ذاته الارادة القديمة لانا نقول انتم تتكلمون بما تفهمون وتعقلون ام  
بما لاتفهمون ولا تعقلون فان كان بما لاتفهمون ولا تعقلون فامسكوا فان العاقل  
لا يتكلم فيما لا يعقل على انكم كيف تصفون ما لاتفهمونه وتحكمون على ما  
لاتعقلونه وان كان بما تفهمون فالارادة انما هى طلب الفعل او نفس الفعل لانها  
ميل الذات الى جهة مطلوبها فاذا فرضتم ان الارادة قديمة فما معنى اراد الله  
ذاته فكما انك تقول علم ذاته وسمع ذاته فما معنى اراد ذاته اراد يعنى احب  
نفسه او اراد ان يكون هو اياه او يكون سميعاً وبصيراً وعلماً فكان ما اراد  
بارادته ام اراد ما لم يدخل فى قدرته ام اراد ما كان واذا فرضتم ان الارادة فى  
الازل تتعلق بما فى الحدوث كالعلم فان كان الميل هو التعلق الحادث بحدوث  
المتعلق فذلك حادث وان كان الميل فى الازل والتعلق والمتعلق فى الحدوث  
قلنا هل الميل حالة غير حالة عدم الميل ام هى هى فعلى الاول تختلف احواله و  
المختلف الاحوال حادث وعلى الثانى يلزم انكم تقولون بما لاتعقلون، والجهة

الثانية انكم لاتعرفون الازل ولم تدر كوه ولم تروه ولاصعدتم اليه فترون مائماً  
ولا نزل اليكم فتشاهدون ما جاءكم به ولم يأتكم منه خطاب ولا كتاب ولا  
رسول يخبركم بما تدعون وانما جاءكم منه رسول صادق صلى الله عليه واله  
يخبركم عنه انه ليس هو ارادة ولا له ارادة قديمة هي ذاته ام غيرها بل ارادته  
هي عين فعله بلا مغايرة ولذا قال الصادق عليه السلم: اما الارادة من الخلق  
الضمير وما يبدو لهم من الفعل بعد ذلك واما ارادة الله فاحداته لا غير لاته  
لا يروى ولا يهّم ولا يفكر وقال الرضا عليه السلم: المشية والارادة والابداع  
اسماؤها ثلاثة ومعناها واحد، ولما قال سليمان المروزي انها هي العلم قال عليه  
السلم: المشية ليست كالعلم فانك تقول افعل ان شاء الله ولا تقول افعل ذلك ان  
علم الله ومن قال بخلاف هذا فهو قائل بما لا يعقل او مفتر على الله، هذا بدليل  
الحكمة.

واما بدليل المجاهدة (المجادلة . خ) فقال مدعى قدم الارادة والمشية  
لوجهين:

الاول انها لو كانت حادثة لكانت محدثة بارادة غيرها وتلك الارادة ان  
كانت حادثة كانت حادثة بارادة (اخرى . خ) ويلزم التسلسل فيجب ان تكون  
قديمة .

والثاني انها صفة والصفة لا تقوم بنفسها ولا بغير موصوفها فلو كانت  
حادثة كان تعالى محلاً للحوادث وهو باطل فيجب ان تكون قديمة .

والجواب عن الاول ما ذكره عليه السلم قال: ان الله تعالى خلق المشية  
بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية، فاذا كانت محدثة بنفسها كما هو شأن كل فعل  
من عالم الغيب كالتية فانها محدثة بنفسها لا بنية اخرى او الشهادة كالحركات  
الظاهرة فانها محدثة بنفسها لا بحركة اخرى فلا يلزم التسلسل وهذا ظاهر .

والجواب عن الثاني اما عن كونها صفة والصفة لا تقوم بنفسها فغير مسلم  
فان كل شيء من الخلق فهو صفة فعله تعالى وجميع الجواهر قايمة (قائمة ظ)  
بانفسها اذ كل معلول جوهرى فهو قائم بنفسه وهو صفة علته لانه من الفعل

كالمصدر المؤكّد من الفعل في قولك ضَرَبَ ضَرْباً واما ان الصفة لا تقوم بغير موصوفها فغير مسلّم فانّ كلّ صفة قائمة بموصوفها قيام صدور فهي قائمة بغير موصوفها فالاشعة صفة السراج و نور الشمس والقمر و هي قائمة بالجدار و الكلام صفة المتكلم و هو قائم بالهواء و الارادة من هذا النوع و هذا ظاهر فانه تعالى اقامها بنفسها و اقام الاشياء قيام صدورٍ بها و قياماً ركنياً بنفسه اى بمادته واما انه لو كانت حادثة كان محللاً للحوادث فهو حق و لكنه تعالى ايضا كما لا يجوز ان يكون محللاً للحوادث لا يجوز ان يكون محللاً للقدماء فان قلت يجوز في القديم لانها ذاته قلت لو كانت ذاته جاز لكنها غيره لكون مفهومها معلوما مدر كانه ميل الذات و الذات لا تكون ميلاً لنفسها و الا لزم التغاير و التعدد و ان قلت انها غير مدرّكة قلنا لك فلم سمّيته بما لم تدركه و لم يسمّ نفسه به فان قلت قد سمّى نفسه بكونه مريداً قلنا انما سمّى نفسه بكونه فاعلاً بها كما قال تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون و ارادته هي امره المعبر عنه بكُنْ و يأتي ان شاء الله بيان هذه الاية و رفع ما يتوهم فيها من الاشكال .

و اما حياته تعالى و سمعه و بصره فكما قلنا في العلم لانها هي الذات بلا مغايرة فاذا اردت بالحيوة ما تفهمه من معنى الحيوة فهو معنى محدث من معاني افعاله لانك لا تدرك الا الحادث و هو الموجود في الحيوانات اعنى التحرك بالارادة و على قول المصنف تكون ذات الله سبحانه القديمة عين حياتها التي هي الله سبحانه عين حياة الفرس و الكلب التي هي التحرك بالارادة و سمع الله الذي هو الله سبحانه هو عين سمع الحيوان الذي هو ادراك صوت قرع طبل الاذن و البصر الذي هو ذات الله القديمة هو عين بصر الحيوان الذي هو ادراك صورة المرئي المنطبعة في الجليدية تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً و كيف لا تستصعب على من عرف الله هذه الدعاوى الباطلة لاستحالتها لا لظنه انّ الوحدة التي يدعونها وحدة عددية حيث جعلوا وجوده تعالى عين وجود الاشياء و علمه بذاته عين علمه بها و كذا حياته عين حياتها الخ (الى اخر . خل) ما قالوا او وحدة نوعية او جنسية او غيرها و كيف يكون الاستصعاب من جهة

توهمه في الوحدة وهم يصبرّحون بها في تمثيلاتهم فيقولون كالبحر والامواج فانّ وحدة البحر تطوى كثرة الامواج و كالصوت والحروف و كالمداد و الحروف المكتوبة و كالشجرة والاعصان والورق و كالماء والثلج و كالثوب و الالوان المختلفة عليه و غير ذلك من تمثيلاتهم المصّرة بدعواهم .

و قوله «لا يعرفها الا الراسخون في العلم» يكون معناه عند من عرف الله لا يعرف كلمة الكفر في دعوى الاسلام الا الراسخون في الجهل بالله اعنى علم التصوف فاعلم هداك الله ان هذه الوحدة التي يدّعيها في قوله انّ وجوده تعالى عين وجودات الاشياء و حضور ذاته في العلم عين حضور الاشياء و حياته عين حيوة الاشياء و انها لا يعرفها الا الراسخون في العلم ، اظهر من نارٍ على علم و انما يبعدونها بالعبارات المختلفة فتارة يقولون الاشياء شؤون ذاته و تارة اطوار ذاته او ظهوراته او صور له يلبس منها ما شاء و يخلع ما شاء او الوانه و اعراضه يقول شاعرهم :

كلّ مافى عوالمى من جمادٍ

و نباتٍ وذاتٍ روحٍ معمارٍ

صُورٌ لى خلعتُها فاذا ما

زلّثها لا ازولُ وهى جوارى

انا كالثوب ان تلوننّ يوماً

بأحمرارٍ وتارة بأصفارٍ

الخ ، و تقدّم قوله :

وما الناس فى التمثال الا كثلجةٍ

وانت لها الماء الذى هو نابغٌ



ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه

ويوضع حكم الماء والامر واقع

وامثال ذلك ، فكيف مثل هذا لا يعرفه الا الراسخون في العلم وهو يقول ان وجوده عين وجود الاشياء فإن اراد أن وجودات الأشياء حصص من الذات تميزت من الذات بمشخصات لحقت الحصص لنفسها لا للذات فذلك كوحدة الشجرة وبساطتها فانها قد طوت كثرة الغصون والورق عند لحاظ وحدة الشجرة وان اراد ان وجودات الاشياء ظهورات الذات فهي تجلياتها والتجليات اشراقات منفصلة من الذات قائمة بها قيام صدور وهذه ليس وجود الذات وجودها لانها آثار فعلية صدرت بفعل الذات وليست هي الذات كما ذكرنا سابقاً .

وقد قال الملا احمد بن محمد بن ابراهيم اليزدي في حاشيته على هذا الكتاب في الاشارة الى بيان هذا المعنى الذى يشير اليه المصنف : بل المراد ان الواحد كما كان مبدء لجميع مراتب الاعداد بمعنى ان ليس شىء منها الا الواحد المكرر فلا يوجد فى مرتبة منها شىء سوى الواحد نعم انه قد تكرر فيها ومع هذا لا يمكن ان يقال ان شيئاً منها هو الواحد كذلك البارئ تعالى شأنه اضل جميع الاشياء وجميعها واحدة فى هذا المعنى وهو تعالى مقوم لها بالمعنى المذكور آنفاً مع انه لا يمكن ان يقال انها من حيث هي كذلك عينه تعالى ولا هو عينها انتهى ، يشير بعدم الصدق من هذه الحيثية الى ما اشرت اليه فى قولى بمشخصات لحقت لنفسها لا للذات ، ثم قال : ولا يتنافى كلاهما ما قصد نفيه ها هنا كما يظهر لك الآن من بيانه انتهى ، واعلم ان تنظيره يخالف مقصوده لان مقصوده ان العشرة تكرر فيها الواحد بذاته ليطابق اعتقاده واعتقاد المصنف من أن وجود الحقي عين وجودات الاشياء ولذا قال ليس شىء منها الا الواحد المكرر فلا يوجد فى مرتبة منها شىء سوى الواحد و حقيقة المنظر به ان العشرة اذا فرض انها مؤلفة من تكرر الواحد كان المتكرر امثال الواحد لا ذات الواحد

اِذِ الْوَاحِدُ لَا يَتَكَرَّرُ فَإِذَا قُلْتَ أَنَّ مَرَادَهُ فِي ذَاتِ الْوَاجِبِ مَعَ الْحَادِثَاتِ مَا يَرَادُ مِنَ الْوَاحِدِ مَعَ الْعَشْرَةِ كَانَ مَعْنَاهُ أَنَّ وَجُودَاتِ الْأَشْيَاءِ ظُهُورَاتِ الْوَاجِبِ وَشُؤْنُهُ لَا نَفْسَ وَجُودِهِ، وَقَوْلُهُ: وَمَعَ هَذَا، إِلَى قَوْلِهِ: مَعَ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ أَنَّهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ كَذَلِكَ عَيْنَهُ تَعَالَى وَلَا هُوَ عَيْنُهَا، يَنَافِي مَا أَرَادَ مِنْ قَوْلِهِ: وَهُوَ تَعَالَى مَقُومٌ لَهَا، لِأَنَّهُ أَرَادَ بَلْ صَرَّحَ كَمَا فِي تَمْثِيلِهِ بِالْوَاحِدِ فِي الْعَدَدِ أَنَّهَا عِبَارَةٌ عَنْ تَكَرُّرِهِ فِي مَرَاتِبِ ظُهُورِهَا فَإِنْ أَرَادَ هَذَا الْمَعْنَى فَمَعْنَى كَوْنِهِ مَقُومًا لَهَا أَنَّهُ عَيْنُهَا وَهِيَ عَيْنُهُ كَمَا ذَكَرَ مِمِّتُ الدِّينِ بْنُ عَرَبِيٍّ فِي شَعْرِهِ فِي كِتَابِهِ الْفُصُوصُ:

فَلَوْلَا هُوَ وَلَوْلَا نَا      لَمَا كَانَ الَّذِي كَانَا  
فَأَنَّا عَبَدُ حَقًّا      وَأَنَا اللَّهُ مَوْلَانَا  
وَأَنَا عَيْنُهُ فَاعْلَمْ      إِذَا مَا قِيلَ إِنْسَانًا  
فَلَا تَحْجِبْ بَانِسَانٍ      فَقَدْ أَعْطَاكَ بَرَهَانَا  
فَكُنْ حَقًّا وَكُنْ خَلْقًا      تَكُنْ بِاللَّهِ رَحْمَانَا

الخ، فَإِنْ أَرَادَ هَذَا الْمَعْنَى فَيَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ أَنَّهُ بِاعْتِبَارِ التَّكَرُّرِ فِي الْمَرَاتِبِ فَهُوَ غَيْرُهَا وَهِيَ غَيْرُهُ وَبِاعْتِبَارِ أَنَّهَا إِنَّمَا هِيَ تَكَرَّرُهُ فَهِيَ عَيْنُهُ وَهُوَ عَيْنُهَا وَظَاهِرُ عِبَارَتِهِ أَنَّهُ أَرَادَ هَذَا الْمَعْنَى بِدَلِيلِ قَوْلِهِ: مِنْ حَيْثُ هِيَ.

وَأِنْ أَرَادَ بِهِ الْمَغَايِرَةَ الْحَقِيقِيَّةَ وَجَبَ أَنْ يَرَادَ بِالتَّكَرُّرِ التَّكَرُّرُ بِالظُّهُورَاتِ لَا بِالذَّاتِ وَهَذَا وَإِنْ كَانَ أَيْضًا بِاطْلَا مِنْ جِهَةٍ أَنَّهُمْ يَرِيدُونَ ظُهُورَاتِهِ بِذَاتِهِ لَا بِأَفْعَالِهِ وَمُفَاعِيلِهِ وَلَوْ أَرَادَ هَذَا لَكَانَ حَقًّا لَكُنْهُمْ مَا يَرِيدُونَ إِلَّا اتِّبَاعَ الْبَاطِلِ وَلِهَذَا قُلْنَا أَنَّهُ لَا يَرِيدُ إِلَّا الْمَعْنَى الْأَوَّلَ وَأَمَّا الْمَعْنَى الثَّانِي فَلَا يَرِيدُهُ عَلَى الظَّاهِرِ وَإِنْ كَانَ أَيْضًا بِاطِلِ (بِاطِلًا. خ. ل.) وَلِهَذَا قَالَ: وَلَا يَنَافِي كَلَّا مِنْهُمَا مَا قَصَدَ نَفْسُهُ، أَيْ لَا يَنَافِي كَوْنُهُ تَعَالَى مَقُومًا لَهَا بِمَعْنَى أَنَّهَا لَيْسَتْ إِلَّا تَكَرَّرُهُ أَنَّهُ غَيْرُهَا وَأَنَّهَا غَيْرُهُ وَلَا يَنَافِي كَوْنُهَا عِبَارَةٌ عَنْ تَكَرُّرِهَا غَيْرُهُ وَأَنَّهُ غَيْرُهَا لَكُنِّي أَقُولُ أَنَّهُ يَنَافِيهِ لِأَنَّ الْحَيْثِيَّةَ فَرَّقُوا بَيْنَهَا أَنْ كَانَتْ شَيْئًا فَهِيَ مِنْهَا وَهِيَ تَكَرَّرُهُ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ شَيْئًا فَلَا فَرْقَ

فَتَثَبَّتْ بِالْتَمَسِّكَ بِمَذْهَب مَنْ تَعْتَقِد (يعتقد . خ ل) ان الحق معهم و فيهم و بهم .  
 قال : «المشعر الرابع - في الاشارة الى كلامه و كتابه . كلامه تعالى ليس  
 كما قالته الاشاعرة من انه صفة نفسية هي معانٍ قائمة بذاته لاستحالة كونه محلاً  
 لغيره و ليس ايضاً عبارة عن خلق اصواتٍ و حروفٍ دالة و الا لكان كل كلام  
 كلام الله و ايضاً امره و قوله سابق على كل كائن كما قال انما امره اذا اراد شيئاً  
 ان يقول له كن فيكون» .

اقول : اشار بقوله «الى كلامه و كتابه» الى الفرق بينهما بقرينة العطف  
 الذى يقتضى المغايرة و اراد التفسير على خلاف الاصل و سيدكر المصنّف  
 الفرق ثم قال الكلام فى الحقيقة ليس كما قالته الاشاعرة ابو الحسن على بن  
 اسمعيل بن بشر الاشعري و اصحابه تبعاً لمحمد بن عبد الوهاب القَطَّان فاتَّهم  
 ذهبوا الى ان كلام الله صفة لذاتِ الله نفسانية و هو عبارة عن معانٍ قائمة بذاته  
 او صورها القائمة بذاته كما قال الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد و انما

جُعِلَ اللسان على الفؤاد دليلاً

قال المصنّف فى ردّ كلامهم «لاستحالة كونه محلاً لغيره» و هذا التعليل حقّ لنا  
 بمعنى ان تلك المعانى او الصور معانى الخلق و صورهم و يستحيل فى حقه  
 تعالى ان يكون محلاً لغيره و لكن هذا التعليل يرجع ردّاً عليه بعين ما هو ردّ على  
 الاشاعرة لان اثباته للحقائق المتأصلة فى ذاته التى يسمونها بالاعيان الثابتة يلزم  
 منه ان يكون محلاً لغيره او انها هى هو و عندى ايضا ان كونه هى اياه ليس  
 بمخرج له عن كونه محلاً لغيره ، و ليس كما قالته المعتزلة و عناهم بقوله «و  
 ليس ايضاً عبارة عن خلق اصوات و حروفٍ دالة» و يريد انه عبارة عن اصواتٍ و  
 حروفٍ مخلوقة لان الكلام ليس هو خلق الاصوات لان خلق الاصوات هو  
 التكلم و الكلام عبارة عن اصواتٍ مخلوقة «و الا لكان كل كلام كلام الله» ،  
 اقول انه ردّ كلام المعتزلة بوجهين الاول هذا الالزامى و هو قوله «و الا لكان

كَلَّ كَلَامٍ كَلَامِ اللَّهِ» وهو غير لازم عند المعتزلة لان هذا مبني على انه لا مؤثر في الوجود الا الله والمعتزلة لا يسلمونه و انما تسلمه الاشاعرة والثاني قوله «و ايضاً امره وقوله سابق على كل كائنٍ كما قال انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» فاذا كان الامر والقول من الكائنات لزم ان يسبقه امر وقول كما هو ظاهر من قوله تعالى فتنقل الكلام الى هذا السابق فيكون مسبوقاً بامر وقولٍ و هكذا فيدور او يتسلسل فاذا امتنع ان يكون الكلام كما قاله الاشاعرة ولا كما قاله المعتزلة وجب ان يكون له معنى اخر يحمل عليه ، هذا معنى كلام المصنف وقد بينا لك بطلان الوجه الاول وهذا الوجه اعنى الثاني ابعد من الصواب لان هذا الوجه اعنى الثاني ان اراد به الاستدلال عليهم بظاهر اللفظ فليس مما يناسب من مثله مع ما يشير به في جميع كلماته ان جميع ما يورد من المواهب والاسرار التي لا يقف عليها الا الاقلون الراسخون في العلم وان اراد به الحقيقة فهو غلط فاحش وذلك لان الامر والقول هو المعبر عنه بكن وهو الفعل ولا يريد الكلام وليس هذا مراد المعتزلة لان المراد عندهم هو الالفاظ واذا اطلق الكلام انما يراد منه الالفاظ لانه هو المتعارف عند عامة المكلفين وقد قالوا عليهم السلم اتا لانخاطب الناس الا بما يعرفون هـ، والاية الشريفة يراد فيها من الامر والقول خصوص الفعل ولذا قال الصادق عليه السلم: لا كاف ولا نون و انما اراد فكان او كما قال<sup>١</sup>، واعلم انك اذا جريت على ظاهر الآية من كون الارادة غير الامر وغير الفعل لظاهر الشرط قلنا لك ان ظاهر الشرط توقف الارادة عليه فانه اذا لم يرد لم يقل كن فاذا اراد قال كن وهذا ظاهر في توقف وجودها على العزم على الفعل والميل اليه كتوقف القول فهي مقارنة ومشروطة الوجود والمقارن لغيره ومشروط الوجود حادث وكل حادث متوقف على قوله كن فيلزم اما ان تكون الارادة عبارة عن الفعل المعبر عنه بكن او حادثة به والاول هو مذهب اهل الحق عليهم السلام كما مرّت الاشارة اليه و

<sup>١</sup> (من هنا الى قوله (اع) بعد سطور «و كلام المعتزلة والاشاعرة» ساقط من النسخة الخطية المصححة فنقل من النسخة الطبعية)

الثاني يلزمه منه ما قرّ عنه فازادته تعالى عين فعله و لو كانت هي علمه لماصحّ الشرط فلا يقال انّما امره اذا علم الشيء (علم شيئاً . خ) ان يقول له كن فيكون لانّ العلم لا يكون مشروطاً بخلاف الارادة و وقوعها بعد اذا دالّ على استقبال وجودها فافهم .

و كلام المعتزلة و الاشاعرة في معنى كلام الله لغةً و المصنّف اراد من الكلام غير ما اراد الفريقان و هو طور اخر و هو و ان كان في الجملة صحيح في نفس معناه لكنه لا يصح على اطلاقه لان ظاهر كلامه ان كلام الله محصور فيما قال فيرد عليه ما يرد عليهم لانه اذا اراد بالكلام ما وضع هذا اللفظ بازائه في اصل اللغة الحقّة التي هي كلام الله و كلام اوليائه عليهم السّلم فكل شيء كلام الله يعنى جميع افراد الانسان و الحيوانات و النباتات و المعادن و العناصر و الجواهر و الاعراض و الحركات و السكنات و الحاصل جميع ما احاط به علم الله الامكانى و الكونى مما تعلمون و مما لا تعلمون و منه ما ذكره المعتزلة كلام الله و افراده كلمات الله و هذا معنى غير ما ذكره المعتزلة فهو يتكلم عليهم بما لا يريدون لانهم يريدون به ما خوطبوا به من لغة العرب و معناه وجه من سبعين وجهاً من اللغة الحقّة الاصلية و المصنّف ردّ عليهم بمقتضى وجه آخر من السبعين غير ما هم بصدد و اين هذا من هذا و ان اراد به ما وضع اللفظ بازائه في لغة العرب المعروفة فكلام المعتزلة متّجه و امّا كلام الاشاعرة على مقتضى اللغة الحقّة فلا يسمى كلاماً حقّاً و انّما يسمى كلاماً باطلاً و معنى قولى هذا انهم ذهبوا الى انّ هناك شيئاً في نفس الواجب تعالى مغايراً لذاته و هذا باطل فلا يقال له كلام في الحق و انّما يقال له كلام في الباطل اى في كتاب الفجار فان كل ما يرد على الاوهام من الامور الباطلة فهي ظل من الثرى و مما تحت الثرى كما لو اعتقد او توهم تعدّد الالهة او تركيب الواجب او كونه معلولاً لما قبله او ان له ولداً او انّ له صاحبة و امثال ذلك من الامور الباطلة فانّها مثبتة في الالواح الباطلة المعبر عنها بسجّين و كتاب الفجار و بالثرى و ما تحت الثرى و بالجهل الكلّى و امثال ذلك و اذا ذهب و هم شخص الى شيء منها بنجوى الشيطان انزل الله

سبحانه صورة ذلك من ذلك الكتاب الى وهم ذلك الشخص بمقتضى عمله و استعداده و طلبه لذلك من الوهاب بقابليته السوءى و هو ظل ما فى كتاب الفجار سجين و ما اشبهه من الالواح الباطلة فهو فى اللغة الحقّة كلام فى اللوح الباطل فلا يسمى كلاماً فى الحق و انما يسمى كلاماً مع انه باطل لانه انزله الله بمقتضى قابليته السوءى و انما خلق تلك الالواح التى ليس فيها الا الباطل للذى اراد من الدلالة عليه ان كل ما سواه فله ضدّ و جميع ما فى الحق فله ضد فى الباطل لان المخلوق لا يقدر على ان يتقوم بسيطاً محضاً لما قلنا من انه لا بد له من اعتبار من ربّه و اعتبار من نفسه و لتعلم بذلك انه تعالى انما ضادّ بين الاشياء لِيُعْلَمَ الاّ ضدّ له فقول الاشاعرة على مراد المصنف و على ما اشرنا اليه من اللغة الحقّة التى هى كلام الله و كلام اوليائه ليس كلاماً الاّ اذا اريد به ما فى كتاب الفجار سجين بخلاف كلام المعتزلة فانه كلام على اللغة الحقّة و على لغة العرب التى هى وجه واحد من سبعين وجهاً هى اللغة الحقّة فَرَدُّهُ مردود و ان كان ما اراد من معنى الكلام صحيحاً و لكنه نوع من انواع الكلام لا ينحصر فيه .

قال : «بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات و انزال ايات محكمات و اخر متشابهات فى كسوة الفاظ و عبارات قال و كلمته القاها الى مريم و روح منه و فى الحديث اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق و الكلام النازل من عند الله هو كلام و كتاب من وجهين و الكلام لكونه من عالم الامر غير الكتاب لكونه من عالم الخلق و المتكلم من قام به الكلام قيام الموجود بالموجد و الكاتب من اوجد الكلام يعنى الكتاب و لكل منها منزل و مراتب و كل متكلم كاتب بوجه و كل كاتب متكلم بوجه» .

اقول : قوله «بل هو» اى الكلام «عبارة عن انشاء كلمات تامات» فيه اشعار بانحصار الكلام فى هذه المعانى و قد يبتأ لك ان الحصر فيها ليس بصحيح و قول الله سبحانه و علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم اى المسميات على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء صريح بان الله هو خالق الاسماء و واضعها على مسمياتها فاخبرني اى الكلمات المسميات ام الاسماء ام هما معاً و هل الاسماء

صفات المسميات المعنوية ام اللفظية فان كنت ممن يفهم اللحن كما فى قول الصادق عليه السلم على ما رواه الكشى : انا لانعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له ويعرف اللحن هـ، وممن يؤمن بالله و كلماته كما فى قوله قل الله خالق كل شىء وهو الواحد القهار تعرف ان الكلمات فى اصل اللغة اعنى اللغة الحقّة هى المسميات مثلاً كجرم الشمس اعنى الكوكب النّهارى الذى ينسخ وجوده وجود اللّيل فانّها من المسميات وهى الاسماء المعنوية كنور الشمس فانه اسم معنوى وهى ايضا اللفظية كلفظ الشمس فانه اسم لفظى والثلاثة مما أنشأ الله تعالى وكل منها كلمة تامّة فى مقامها بنسبة رتبها من الوجود فيدخل فى المسميات جرم الشمس بالاصالة ونور الشمس بالعرض ويدخل فى الاسماء نور الشمس فى المعنى ولفظ الشمس فى اللفظ وكما يصدق الاسم على ما يدعى حصر الكلام فيه من الذوات والمعانى يصدق ايضا على الالفاظ فيكون ردّه على المعتزلة على غير ما ينبغى ولورّد عليهم بنقض حصرهم الكلام فى الالفاظ لا تَجَهّ كلامه .

وقوله «وانزال آيات محكمات» الخ ، عطف على قوله «انشاء كلمات تامّات» والعطف يقتضى المغايرة فلا يكون تفسيراً للمعطوف عليه بل المراد انه تعالى انشأ كلمات تامّات هى الذّوات والموصوفات وانزل منها صفاتها واسماءها لان الاسماء معنوية كانت ام لفظية صفات لتلك الموصوفات واعراض لتلك الذوات وكانت الاسماء قبل انزالها لازمة لمبايها من المسميات حتى عرض لها القوابل ففصلها من مباديها و اقامها بها قيام صدور مثل الصورة التى فى المرأة فانّها قبل انزالها فى المرأة لازمة لصورة الشخص المقابل فلمّا عرضت القابلة لها اعنى المرأة فصلها منها و اقامها بذلك المبدأ اعنى به صورة الشاخص اللازمة قيام صدور و اراد بانشاء كلمات التكلم بها والكلمات التامات العقول فانّها كلمات منشآت كما ذكر فى كتاب اسرار الايات قال : واما الكلمات التامّات فهى الهويّات الفعلية النورية التى وجودها عين الشعور والاشعار والعلم والاعلام انتهى ، و كلامه له وجه ان لم يرد حصر الكلمات

التامات فى الذوات العقلية والآ فلا لان من الكلمات التامات العاقلون بل هم الكلمات الكاملات إذ العاقل اتّم من العقل و أيضاً فى قوله الهويات الفعلية ما ينافى المذهب و ما قام عليه الدليل من ان كلّ ممكن محتاج فى بقائه و تحقّقه الى المدد و انه لا يستغنى عن المدد طرفة عين و الا لا استغنى ابداً و لا يمدّ لبقائه و تحقّقه الا بما لم يأت و لم يصل اليه او وصل اليه ثم خرج عنه و اعيد اليه نازلاً بعد ان صعد عنه و هو يريد بالفعل الغير المنتظرة لشيء بل جفّ فى حقّها القلم فكان كل ما لها و اليها بالفعل فهى كاملة لذاتها او مستكملة غير منتظرة لمدد و لقد لوح الى ما يفيد هذا المعنى فيما ذكره أوّل الكتاب فى قوله ان العقل و ما فوقه كل الاشياء فقد جعل العقل و الذى فوقه هو البارئ تعالى كلّ الاشياء لكونهما بسيطى الحقيقة و انت خبير بان كلما سوى الله تعالى فهو محتاج الى مدده و كل ممكن فهو زوج تركيبى فليست العقول بسيطة و لا مستغنية .

و قوله : فوجودها عين الشعور و الاشعار الخ ، اذا اريد بوجودها نور الله اى كونه غير ناظر الى ما سوى الله فانه ح يقظةً و اما اذا اعتبر كونه ناظراً الى نفسه او الى غير الله فانه ح لا شعور فيه و الى ذلك الاشارة بتأويل قوله و تحسبهم ايقاظاً و هم رُقُودٌ ، نعم العقل تنام عينه و لا ينام قلبه و شعوره بنفسه بالله سبحانه بامر المفعولى أعنى الحقيقة المحمدية و اشعاره لما دونه بالله بواسطة أمره و كذلك علمه و إعلامه و مراده هنا ممّا ذكر او المراد لنا ممّا ذكر ان انشاء تعالى تكلمه و كلامه مفعولاته فى كلّ رتبة من مراتب الاكوان و مفعولاته كتابه بمعنى انّ كلامه مفعولاته العقلية و النفسية باعتبار كونها منشأة و باعتبار تمايز افرادها بمشخصات هندسية هى كتابه لانه الالف المبسوط كما قال عز و جل و كتاب مسطور فى رق منشور و مفعولاته اللفظية التى يعبر عنها ترجمانه اى يعبر عن صورها النفسانية حاكياً لترتيبها مع مدلولاتها بلسانه من غير تغيير و لا تبديل و لا تقديم و لا تأخير و مفعولاته الرقمية التى تنقش فى الاوراق بصور ما نقشت فى الألواح فكلامه تعالى صادق على المراتب الاربع باعتبار كونها منشأةً و بمعنى انّ ما انشأه منها اذا وضعه فيما يتقوم فيه من مكان و وقت و جهة و



رتبة اقتضى تفاوتها بسط تلك المنشآت كلّ في وقته ومكانه وجهته ورتبته  
بمعونة كمّه وكيفه فكان الجامع لما انتشر منها وانبتّ كتابه تعالى وهو في  
الصور الجوهرية وهي النفوس وفي جوهر الهباء وفي المثال وفي الاجسام  
بجميع مراتبها واما في العقول فهي وان كانت متميزة تمايزاً معنوياً بحيث  
يتميّز في العقل معنى الخاتم عن معنى البيت في التعقل بمميزات معنوية بحيث  
لا يشبه احدهما بالآخر الا انها في الظاهر لم يكن تمايزها بالصورة فاطلق عليها  
البساطة فلا يقال لها كتاب لعدم الانتشار فيها والانبساط فهي كلامه بخلاف ما  
دونها من النفوس وما تحتها واما الارواح فلها اعتباران فلذا يطلق عليها النفوس  
تارة وتارة العقول وحيث اثبتنا لها صوراً كهيئة ورق الاس فانها بمنزلة المصغّر  
في تخلّق الانسان وقد قال تعالى ثم من مضغة مخلقة دلّ على رجحان الحاقها  
بالنفوس فتكون كتاباً ولما كان اكثر استعمال الجعل في اللوازم والتواضع حسن  
ان نقول كلامه مفعولاته و كتابه مجعولاته والمصنّف عبّر عن الجعل بالانزال  
لمناسبة الايات ولا بأس به وهذا وان كان اظهر من تعبيرنا في الظاهر لكن  
تعبيرنا اقرب للتعبير عن حقيقة الامر لان الانزال جعل في الحقيقة واليه الاشارة  
بقوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحاً من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا  
الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء الاية ، وذلك لان النور الذي اوحى  
الله سبحانه الى نبيه صلى الله عليه واله كان روحاً وهو ملك وهو خلق اعظم  
من الملائكة اعنى روح القدس المسمّى بعقل الكلّ وجعله تعالى نوراً اى قرآناً  
وان شئت قلت انزله قرآناً والمعنى واحد اذا اردت بالانزال الجعل والّا لم يصح  
على ظاهر الانزال بمعنى انه حظّه من عالٍ الى سافل بل كانزال الملك الامين  
على اقرارات المؤمنين بالولاية الى الارض حجراً اعنى الحجر الاسود فافهم  
الاشارة.

وقوله «وانزال آياتٍ» يشير به الى ان افراد ذلك المجموع المبسوط  
المنتشر المسمّى بالكتاب هي آياته ولعلّ المناسب ان يقال المجموع كلّ كتاب  
وانواعه سورّه واصنافه اياته واشخاصه كلماته ولا مزية في الاطناب في هذه

المعاني لاني لستُ بصددِ شيءٍ غيرِ تصحيح الاعتقاد واذا ذكرتُ غير ما يتعلق بذلك فأنما هو استطرادٌ او تنبيه على مزية يتوقف عليها بعض تصحيح الاعتقاد وكثرة رَدِّى على المصنّف ليس لآن يبنى وبينه ثبوتٌ او حَسَدٌ او عداوة وانما اريد بيان الحق وهداية مَنْ يطلب الرشاد وان الله سبحانه يعلم ما فى ضميرى ويطلع على قصدى وهو سائلى عن ذلك .

وقوله «محكمات وأخرُ متشابهات» فالذوات المحكمات ذوات المؤمنين الممتحنين واتباعهم وهو الذوات المطهّرات كالمعصومين عليهم السّلم وما يلحق بهم ممّا كثر خيره من اتباعهم وهذا المحكم فى كلّ بحسبه من الروح الكلية والنفس الكلية الى التراب الصالح الطيّب والمتشابه من النفس الامارة الكلية الى التراب المالح والارض السّبخة .

وقوله «فى كسوة الفاظٍ» الخ ، قد تقدّم ما يكفى لبيانهِ فانا قد ذكرنا ان الالفاظ والعبارات من الكلام ومن الكتاب كلّ فى رتبته فلا ينحصر الكلام والكتاب فيما ذكره .

واستشهادهُ بقوله «و كلمته القاها الى مريم وروح منه» على الحصر ينفيه قوله تعالى ربّ ارجعوني لعلّى اعمل صالحاً فيما تركتُ كلا انها كلمة هو قائلها وما فى قوله تعالى فتلقى آدم من ربّه كلمات .

«وفى الحديث اُعوذُ بكلمات الله التاماتِ كلّها من شرّ ما خلق» قد ورد فيه باتّها رجال و باتّها أَلْفاظٌ لما قدّمنا من تساوى الكل فى كونها صنعه فما لم يتميز بالمشخصات الشّخصية سواء فى الانواع او الاصناف او الاشخاص فهو كلام على اصطلاحه وما كان كذلك فهو كتاب .

وقوله «والكلام النازل من عند الله هو كلام و كتاب من وجهين» هو ما اشرنا لك اليه فانه بلحاظ البساطة او البساطة كلام و بلحاظ التعدّد او الانبساط كتاب والكسوة كما قلنا يجرى فيها هذا باعتبارين وهذا ظاهر .

وقوله «والكلام لكونه من عالم الامر غير الكتاب لكونه من عالم الخلق» يريد به ان الكلام الذى هو الهويّات العقلية من عالم الامر اى الفعل والتكوين و

هذا كما هو مقرّر عندهم ان عالم الامر عالم العقول و عالم الخلق عالم النفوس و عندنا انّ عالم الامر هو عالم الاختراع و الابداع اعنى المشية و الارادة و اما العقول فهى من عالم الخلق نعم عالم الخلق هو المفعولات و هى قد تكون حاملة لافعاله تعالى كحمل الحديد لحرارة النار و يكون عز و جل فاعلاً بها و اليه الاشارة بقول على عليه السّلم فى شأن الجواهر المجردة من الملائكة و الارواح و النفوس قال (ع): و القى فى هويّتها مثاله فاطهر عنها أفعاله، و يمكن بهذا الاعتبار جعلها من عالم الامر لما يظهر بها او عنها من التكوينات فعلى هذا يجوز ان يقال عليها عالم الامر و عالم الخلق باعتبارين و على كل حال عالم الامر غير عالم الخلق لان الاول عالم التكوين و الثانى عالم التكوّن.

و قوله «و المتكلم من قام به الكلام قيام الموجود بالموجود» يريد به ان المتكلم هو منشئ الكلام بدليل ما ذكر قبل من قوله «عبارة عن انشاء كلمات» الخ، و فسره هنا بقوله «من قام به الكلام» الخ، و معناه انّ الكلام قائم بالمتكلم قيام صدور لا قيام عروض و حلول و هذا صحيح الا انه منافٍ لقوله السابق من اتحاد الموجود بالموجود و لكن هذا على مذهبنا صحيح الا انا نتفارق معه فى المراد من المتكلم فانه على مفاد طريقتة و عباراته انه الذات البحت و عندنا هو مثال الذات اعنى فاعل الكلام و صانعه و يحتمل انه يريد ان الكلام قائم بالمتكلم اى متحقّق به لا انه من حيث هو مصنوع له لان هذا عنده صفة الكتاب لاصفة الكلام،

و يؤيد هذا الاحتمال قوله «و الكاتب من اوجد الكلام يعنى الكتاب» فجعل الفرق بينهما ان المتكلم من تقوّم به الكلام و الكاتب من اوجده فيفهم من هذا انه لا يريد ان المتكلم من اوجد الكلام و يؤيد هذا رده لكلام المعتزلة كما تقدّم فيكون عنده من اوجد الكلام ليس بمتكلم بل هو كاتب و اذا قلنا اراد بقيام الموجود بالموجود استناده اليه لانه من عالم الامر اذ هو فوق التجدد و الحدوث انطبق مراده على اعتقاده و لكن الكفر ملّة واحدة و الحق ان المتكلم من اوجد الكلام و هو قائم بفعله قيام صدور و المتكلم اسم فاعل الكلام فهو

صفة مركبة من الایجاد والموجود به اعنى الكلام يعنى مركبة من الفعل و الحدث و مسماه مثال الذات البحت اعنى فاعل الكلام و موجد و هو الظاهر بالكلام و اما الكاتب فهو اسم لموجد الكتابة لكن لما كان الكلام اثر الحركة الموجد له المتقضى بانقضائها لانه و ان كانت هيولاه من الهواء فى الاصل فان مادته من حركة موجد لاؤها اصوات صاغها من حركته و آلتها الحاملة لها و من الهواء بل فى الحقيقة انما صاغها من حركته فى الهواء فالهواء من مقومات مادته فلما كان كذلك كان قائما بمصدره اى بفعل موجد قیام صدور و محل ظهوره الهواء و الكتابة ليست مادتها من فعل الكاتب بل هى من المداد فكانت هيئاتها المشخصة لها و ان كانت من هيئات حركة مؤثرها متقومة بمادتها الاجنبية فكانت الكتابة قائمة فى القرطاس و هذا ما اشرنا اليه قبل هذا من كون المجموعات كتابه تعالى لانه عز و جل اقامها بموادها فى اوقاتها و اما كنها اذ هى من حدود قابلياتها .

و قوله «و لكلٍ منها منازل و مراتب» يريد ان لكل من الكلام و الكتاب منازل اذا تنزل من مصدره اليها ظهر فيها لمن يخاطب به و لمن يرسل اليه فمنازلهما فى عالم الاسرار غير منازلهما فى عالم الانوار و هى غيرها فى عالم الاشباح و هى غيرها فى عالم الاجسام اذ هما فى عالم الاسرار حيوة و فى عالم الانوار اشراق و فى عالم الاشباح تصوّر و خطاب و فى عالم الاجسام كلام و كتاب و هذا تمثيل لما يظهر و الآفى الحقيقة كلها حيوة و اشراق و تصور و خطاب و كلام و كتاب و كذا فى المراتب و الفرق بين المنازل و المراتب انّ المنازل ظهورهما فى كلّ رتبة و المراتب نسب المنازل الى المبدأ فى القرب و البعد و انما جمع بينهما فى مطلق المنازل و المراتب لصدق كل واحد منهما على ما يراد من الآخر باعتبار .

و قد اشار الى هذا بقوله «و كل متكلم كاتبٌ بوجهٍ و كل كاتبٌ متكلم بوجه» يعنى ان المتكلم هو الموجد للكلام و الكاتب هو الموجد للكتابة و انما يقال لهذا الموجد متكلم بلحاظ ان ما اوجده قائم بفعله قیام صدور باعتبار انّ

مادته المتقوم بها من حركته الایجادیة على نحو ما مر و يقال له كاتبٌ بلحاظ انّ ما اوجده قائم بمحلّه المتشخص فيه به اى بذلك المحلّ و اما الفرق بالتقضى و البقاء فانما هو بالنسبة الينا .

و اما فى الحقيقة فكل مخلوق مضبوط اجل خروجه الى الكون و تقضيه و بقاءه و هى مختلفة على حسب قوا بلها و فى حقيقة هذه الحقيقة انّ كلّ شىء لا يخرج عما اقيم فيه من مراتب ملكه تعالى سواء الكلام و غيره و كيف يدخل شىء فى ملكه و علمه الامكانى و الكونى و يخرج عنه و قد اشار الى هذا المعنى بقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم و عندنا كتاب حفيظ و هو كتاب ملكه و سلطانه عز و جل .

قال : « و مثاله فى الشاهد ان الانسان اذا تكلم بكلام فقد صدر عن نفسه فى لوح صدره و مخارج حروفه صور و اشكال حرفية فنفسه ممّن أوجد الكلام فيكون كاتباً بقلم قدرته فى الواح صدره و منازل صوته و مجارى نفسه بفتح الفاء و شخصه الجسمانى ممن قام به الكلام فيكون متكلماً فاجعل نفسك مقياساً لما فوقه » .

اقول : قوله « و مثاله » جارٍ على متعارفهم فى التعبير لا على طريقة اهل الحق عليهم السلم لانهم اذا ارادوا بيان ذلك بهذا قالوا و آيته او دليله و ان قالوا و مثاله لاجل تفهيم السائل فانهم عليهم السلم ما يريدون محض التمثيل و انما يريدون الاية و الدليل و معنى كلامى ان مجرد التمثيل لا يكون دليلاً بخلاف ما لو قيل اية او دليل و قد ثبت بالنقل الصحيح و العقل الصريح انّ ذلك و امثاله قد جعله دليلاً بل على نحو المُعَاتَبَةِ كما اشار اليه تعالى بقوله و كآيّن من اية فى السموات و الارض يمرّون عليها و هم عنها معرضون و قال و تلك الامثال نضر بها للناس و ما يعقلها الا العالمون و لا شك ان الكلام منا آية لاولى الالباب قال تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق .

قوله « ان الانسان اذا تكلم بكلام فقد صدر عن نفسه » يعنى بسكون الفاء « فى لوح صدره » يعنى خياله و تصوّره لانه لوح النفس « و مخارج حروفه » التى

هى محالٌ وجودات الحروف الثانية «صور واشكال حرفيّة» يعنى ان تلك الاصوات انما تمايز بعضها عن بعض بتلك الصور والاشكال والمراد بها الصور والاشكال الجوهرية لها اذ لا تتقوم بدونها وهى مثل الجهر والهمس والقلقلة والسّدة والرخاوة والتفشى وامثال ذلك «فنفسه» بسكون الفاء «ممن اوجد الكلام فيكون كاتباً» باعتبار نفس صورها فى خياله وهيئاتها وصفاتها فى سمعه وذواتها فى الهواء فهو كاتب «بقلم قدرته» اعنى احداثه للحروف «فى الواح صدره» اى خياله «ومنازل صوته» التى اولها النقطة الممتدة من جوفه الى الهواء الخارج عن فمه وهذا هو الالف اللينة وهى عند المحققين ليست من الحروف وانما هى الهولى التى تقطع منها الحروف التى اولها الالف المتحركة ثم الهاء الى اخر الحروف بالنسبة الى مخارجها وهو الباء الموحدة فنفس المتكلم ممن اوجد الكلام بفعلها فى منازل ظهوراته وتنزلاته فيكون كاتباً وهو الذى قام به الكلام قيام صدور فيكون متكلماً.

وقوله «فشخصه الجسماني» الخ، يوهى انه قام به قيام عروض لكن اذا لاحظنا ما تقدّم من كلامه فى قوله: كقيام الموجود بالموجد، وجّهنا هذه العبارة لكلّ احد بنسبة اعتقاده فى معنى قيام الموجود بالموجد فاما المصنف فهو قائل بوحدة الوجود وان الاشياء من سنخ صانعها بل وجودها وجوده تعالى وحيث شبه الكلام بالموجود وقيامه بالمتكلم كقيام الموجود بالموجد ظهر مرادّه هنا ان الكلام هو المتكلم وصادق عليه فحيثما قال خطأ فذاته خطأ وهكذا واما نحن فنقول الموجود قائم بامر الله الفعلى اى المشية والارادة والابداع قيام صدور وبالامر المفعولى الذى هو نور الانوار اعنى اول صادرٍ عن فعل الله وهو الحقيقة المحمدية قياماً ركنياً وهو قيام التحقق والكلام قائم بحركة المتكلم قيام صدور والكتابة قائمة بالمداد قيام تحقق وعلى النظر الحق أنّ الانسان المتكلم هو من اوجد الاصوات فباعتبار انها قائمة به قيام صدور هى كلامٌ وهو متكلمٌ وباعتبار قيامها بالهواء وبمتعلقاتها من الاسماع والنفوس المؤثرة فيها حين توجه اليها قيام عروض هى كتاب وهذا هو المقياس الحق لانه هو آية الله تعالى لهذا

المذكور في الآفاق وفي النفس .

قال : « والكلام قرآن وفرقان باعتبارين والكلام لكونه من عالم الامر منزلة الصدور ولا يدركه الا اولو الالباب بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم وما يعقلها الا العالمون والكتاب لكونه من عالم الخلق منزلة الالواح القدريّة يدركه كل احد بقوله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة والكلام لا يمسه الا المطهرون بل هو قرآن كريم في لوح محفوظ لا يمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين فتزيله هو الكتاب » .

اقول : قوله « والكلام قرآن وفرقان باعتبارين » قد يراد منه مطلق الكلام و قد يراد به اكمله فان اريد الاول كان المراد من قوله قرآن ما يقرأ اي يتلقّظ به او ما يعلم فان ذلك قراءة معنوية والقرآن مصدر بمعنى القراءة كالغفران والفرقان ما يرتفع به الالتباس منه فَيَصْدُقَانِ على الكلام باعتبارين وان اريد الثاني كان المراد الكلام المعجز المنزل على محمد صلى الله عليه واله بخصوص لفظه و معناه ونظمه وهو مجموع ما بين الدفّتين والفرقان هو الفارق منه بين الحق والباطل او كله بهذا الاعتبار فانه فارق بين الحق والباطل اذ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وفي الحديث الفرقان المحكم الواجب العمل به والقرآن جملة الكتاب هـ .

و على ظاهر الحديث المتشابه ليس من الفرقان ما دام مُتَشَابِهًا فاذا رُدَّ الى المحكم لِحَقِّقْ به وهو من القرآن قبل الردّ وبعده واما في الحقيقة فالمتشابه من الفرقان قبل الردّ ايضا لانه حينئذ يميز المؤمن من غيره فانّ المؤمن يؤمن به كما اخبر تعالى عنه فقال تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب اي الفرقان الواجب العمل به و اخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ وهم غير المؤمنين فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله فكان المتشابه من الفرقان لتمييزه لغير المؤمنين واستنطاقه لما في ضمائرهم الى أنّ قال تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلّ من عند ربنا وكان من الفرقان لتمييزه لاهل الايمان به والمنزل على نبينا صلى الله عليه واله كما في

الحديث نزل القرآن (على . خل) اربعة ارباع ربع فينا و ربع فى عدونا و ربع سنن و امثال و ربع فرائض و احكام هـ، هو قرآن باعتبار انه يُقرأ و هو فرقان باعتبار انه يفرق بين الحق و الباطل فالربع الاول مميّز للحق بالثناء عليهم و الدّعاء اليهم و الربع الثانى مميّز للباطل بدم اهلـه و النهى عنهم و الربع الثالث مميّز للمتمّمات من الاعمال و المكملات لها و دالّ على طريق النجاة و واعظ للعصاة فهو فارق بين طريق الحيوة و النجاة و الهلاك و الربع الرابع ظاهر فكان الكلام قرآناً و فرقاناً باعتبارين .

و قوله «و الكلام لكونه من عالم الامر منزلة الصدور» يريد به ان الكلام هو الفعل او مظهر الفعل لان عالم الامر هو عالم الفعل و هو كذلك لانّ الكلام ان اريد به المعنوى فهو ظاهر فى كونه من عالم الامر مثل فعل الله الذى هو مشيئته و ارادته و ابداعه و اختراعه لانه اذا اراد شيئا كان ما اراد ان يكون و قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون يراد من الامر نفس الارادة كما قال الصادق عليه السّلم لا كاف و لا نون و انما اراد فكان ما اراد ان يكون هـ، او كما قال عليه السّلم فالامر هنا هو الارادة و هو كلام معنوى لانه عبارة عن محض الابداد و ان اريد به الكلام اللفظى فهو آلة التادية و التبليغ الى المكلفين و هو من عالم الامر الثانى الجعلى كما قال الرضا عليه السّلم فى كلامه لعمران الصابى : و كان اول ابداعه و ارادته و مشيئته الحروف التى جعلها اصلاً لكل شىء و دليلاً على كل مدرك و فاصلاً لكل مشكل الى ان قال ثم جعل الحروف بعد احصائها و احكام عِدتها فعلاً منه كقوله عز و جل كن فيكون و كن منه صنع و ما يكون به المصنوع فالخلق الاول من الله الابداع لا وزن له و لا حركة و لا سمع و لا لون و لا حسّ و الخلق الثانى الحروف لا وزن لها و لا لون و هى مسموعة موصوفة غير منظور اليها الحديث ، فالفعل الاول الابداع و الارادة و المشيئة و هو خلق ساكن لا يدرك بالسكون و به احدث سبحانه الحروف و جعلها فعلاً منه كما مر فى الحديث و الحاصل ان اطلاق عالم الامر على الكلام بهذا المعنى لا بأس به لكنّه لا دائماً بل بهذا الاعتبار لانه ايضاً من عالم الخلق و



كونه يُستعمل فعلاً و حاملاً للفعل لا يختصُّ به بل كل ما في عالم الخلق يُستعمل فعلاً إذا خلق الله به شيئاً لأنه حامل للفعل كما قال امير المؤمنين عليه السلم في وصف نفوس الملائكة العلى قال: «... هي التي هي بينهما مشاهدته فيهما ففعلانه الحديث، و... كذا... فمنزل المعنوى الصدور وهذا ايضا كلام باعتبار و كتاب باعتبار فانه في الصدور و ما في الصدور مكتوب فيها كما قال تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان و مما كتب الشهادتين و المعاد و الولاية نعم اذا لوحظ انبعائه و تقومه بمصدره تقوم صدور لا حلول اختص ظاهراً بكونه كلاماً و في نفس الامر هو كتاب مكتوب في لوح ملكه تعالى فكما يكون الكلام من عالم الامر يكون من عالم الخلق و كما يكون في الصدور يكون في الاسماع و ليس كل ما لا يدركه الا اولو الالباب من عالم الامر بل قال تعالى و يخلق ما لا تعلمون فان ما لا يدركه اولو الالباب الذين عناهم من عالم الخلق اكثر مما يدركونه بما لا يكاد يحصى .

و استشهد به بقوله تعالى «... من الامور التي هي من عالم الامر و التي هي من عالم الخلق او توال العلم» لا يخص بل كما كان في صدورهم من عالم الامر كذلك يكون كتاباً فان اطلاق الكتاب في القرآن على الامام عليه السلم ثابت في كل موضع من القرآن و لا رطب و لا يابس الا في كتاب مبين، و... الكتاب... كتابنا ينطق عليكم بالحق و هو الذي قال اما كتاب الله... .

و استشهد به بقوله تعالى «... الا العالمون» عليه لاله فان المراد بها الامثال المكتوبة في لوح الافاق كما قال تعالى «... من الامور التي هي من عالم الامر و التي هي من عالم الخلق» و هذه التي يمر عليها الجاهلون و لا يعقلونها هي التي يعقلها العالمون مع ان الجهال يدركونها فان قلت انما اراد ان الجاهلين لا يعقلونها قلت انما اراد ان الجاهلين لا يدركونها بحواسهم و لو اراد انهم لا يدركونها بعقولهم لم يكن بين ما هو من عالم الامر و بين ما هو من عالم الخلق فرق بل ربما تكون اسرار المحسوسات اخفى من اسرار المعقولات كما هو مُشاهدٌ .

وقوله «أو الكتاب لكونه من عالم الخلق منزلة الالواح القدريّة» ربّما يفهم منه ومما قبله اختصاص ما هو من عالم الخلق بنزوله في الالواح القدريّة وما هو من عالم الامر بالواح الصدور وقد اشرنا الى عدم الاختصاص بل يكون كلّ منهما في المنزليّتين باعتبارٍ وبيضا قوله «الالواح القدريّة» مبني على ما اصطالحوا عليه من ان القضاء سابق على القدر لانه من صقع الالوهية والقدر من لوازم الماديات وهذا بخلاف ما عليه اهل العصمة عليهم السلام فان القدر عندهم سابق على القضاء وانّ كليهما متعلّقه بالحوادث الا ان القدر فعل الله المتعلق بتقدير الحوادث من الغيب والشهادة في آجل بدئها وفنائها وبقائها وازراقها وسعادتها وشقاوتها وغير ذلك والقضاء بعد القدر يتعلق بتتميم المقدرات وحيث كان يجري مجرى القوم لا على طريقة ائمتنا عليهم السلام قال انّ ما في الالواح القدريّة يدركه كلّ احدٍ، وقد بيّنا ما فيه.

بقوله تعالى: ﴿كَلَّمَ اللَّهُ نَارًا مِنْ نَارِ الْإِسْرَافِيِّينَ﴾ من كلّ شيء من خلقه من خلقه ما تقدّم فان مما هو عنده من عالم الامر اللوح المحفوظ وقد كتب فيه القلم ما كان وما يكون وقال تعالى ﴿عَلَّمَهَا عِندَ رَبِّهِ فِي الْإِسْرَافِيِّينَ﴾ وقال ﴿وَعَلَّمَهَا لِقَائِهِمْ﴾ وقوله «أو الكلام لا يمسه الا المطهرون» الخ، فانّ فيه قوله تعالى ﴿وَمَا يَكُونُ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا لَعَلَّ نَارٌ تَنْفَخُ فِيهِ مِنْ تَحْتِهَا﴾ فانه تعالى اخبر انّ القرآن في كتاب مكنون ذلك الكتاب لا يمسه الا المطهرون وانّ حصص الضمير في «يمسه» للقرآن لا للكتاب صحّ ولكنه هو المنزل من رب العالمين وعنده ان المنزل هو الكتاب لقوله «فتنزيله هو الكتاب» فكلامه لا يستقيم منه شيء الا على معناه الاول في قوله باعتبارين.

وقوله «أو الكتاب لكونه من عالم الخلق منزلة الالواح القدريّة» في الاشارة الى الصنع والابداع وفيه مشاعر: - فاعلية كل فاعل اما بالطبع او بالقسر او بالتسخير او بالقصد او بالرضا او بالعناية او بالتجلّي وما سوى الثلاثة الاول ارادى البتّة والثالث يحتمل الوجهين وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهريّة والطباعيّة والقسر مع الداعي عند المعتزلة وبغير الداعي عند اكثر المتكلمين وبالرضا عند الاشراقين و

بالعناية عند جمهور الحكماء و بالتجلى عند الصوفية و لكل وجهه هو مؤلّياها فاستبقوا الخيرات» .

اقول :اعلم ان هذا التقسيم جارٍ على طريقة الظاهر التى يستعملها الحكماء الاولون و الانبياء عليهم السلام لتعريف العوام و جرى عليها المتأخرون و المتكلمون و هى مبلغهم من العلم و اما فى الحقيقة التى خلق سبحانه عليها الخلق و عرفها انبياءه و رسله و اوليائه عليهم السلم ففاعلية كل فاعلٍ بالاختيار و انّ الجبر غير متحقق فى العالم أصلاً الا على نحو التتميم و الاعانة و قد بيّنا وجه ذلك فى رسالتنا المسماة بالفوائد و فى شرحنا عليها من اراد الاطلاع على ذلك طلبه هنالك و قول المصنّف هنا بل فى سائر كتبه من هذا النوع اذ لا يعرف الا ما قاله من قبله ممن هو من نوعه و لقد صدق فيه و فيهم قول امير المؤمنين عليه السلم : ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدره يُفرغ بعضُها فى بعض الحديث .

و قوله «أمّا بالطبع» و هو من يصدر عنه الفعل بمقتضى طبيعته بلا شعور منه بما فعل و لا ارادة فيكون فعله ملائماً لطبعه و قد يكون مع الشعور الا انه لم يكن له داعٍ غير ميل الطبيعة او بالقسر اى قد يكون الشيء فاعلاً بالقسر و هو الذى يصدر عنه فعل بغير ارادته سواء كان عن شعور ام لا و يكون على خلاف محبته او بالتسخير و هو الذى يصدر عنه الفعل بمقتضى ارادة المسخر و داعيه و يكون ذلك منه اعم من شعوره و ارادته و رضاه بل قد يشعر و قد لا يشعر و قد يريد بمقتضى طبيعته و قد لا يريد و قد يرضى بمعونة بعث المسخر و قد لا يرضى او بالجبر و هو ان يفعل المختار بغير اختياره بل بارادة مُجبره او هو بمعنى القسر او القسر بمعناه أو بالقصد و هو الذى يفعل بارادته لغرضه المقصود بفعله سواء كان بسبب معونة حصول الدواعى و انتفاء الموانع ام بنفس ارادته او بالرّضا و هو الذى يكون علمه الذاتى علّة لوجود مفاعيله و عين معلوميتها له عين وجودها عنه و علمه بها عين فعله لها بلا اختلاف فى شيء من ذلك او بالعناية و هو الذى يكون فعله تابعا لعلمه بوجه الخير فى ذلك الفعل فى

نفس الامر فيفعل عن ذلك العلم من غير قصد زائد على ذلك العلم او بالتجلى و هو أن يلقى مثاله في هويّات الاشياء بحسب قوابلها وهذا تعريف ما ذكر من التقسيم في الجملة و يأتي تنمّة الكلام .

ثم قال «و ما سوى الثلاثة الأول» يعنى ما سوى الفاعل بالطبع و الفاعل بالقسر و الفاعل بالتسخير «إِرَادِيٌّ» يعنى ان فعل الفاعل بالقصد و بالرضا و بالعناية و بالتجلى ارادى صدر عنه ارادته و قد اشرنا الى ان ما كان بالطبع قد يكون ارادياً و لا يلزم ان كلما صدر عن طبيعة الشئ لا يكون ارادياً او بغير شعور بل قد يكون عن ارادة و شعور بل لو بنينا على حاق حقيقة الامر لم يوجد فاعل ينسب اليه الفعل حقيقة الا بارادة و شعور الا انه في كل شئ بحسبه و ان ما كان بالقسر او الجبر لا يكاد ينفك عن الشعور و الارادة الا ان ذلك بمعونة تميم نقص طبيعته و ذاته من قسر القاسر و اجبار المُجبر اذ اقتضاء طبيعة ذى الطبع و ذات المقسور و المجبور كان ناقصاً لكونهما ناقصتين في اقتضاءهما لذلك الفعل فكان الاجبار متمماً و ميل الطبيعة معيناً للشئ و خفاء ما اشرنا اليه في النباتات و الجمادات و الحيوانات اتّما عرض للاوهام لاقتصار نظرها على ما انتقش فيها من افعال المختارين من نحو بنى ادم و لو تنزّلت الى كل رتبة دونها بحليتها او ترقت الى كل رتبة فوقها باخلاقتها لعرفت ما اشرنا اليه ، و اما ما جعله ارادياً و هو الاربعة الباقية فنقول اما الفاعل بالقصد ففعله ارادى و هو اكمل الفاعلين لكونه فاعلاً مختاراً بكل رتبة من مراتب الاختيار لصدق الفعل بالارادة و بالرضا و بالعناية و بالتجلى عليه و انتفاء صدق فعل الطبيعة و القسر و التسخير عنه و اما الفاعل بالرضا فاذا اريد منه ما اريد منه فلا بأس و اما اذا اريد منه ما يعنى المصنف و اهل ملته فلا يكون ارادياً فانهم يجعلون الفاعل بالرضا هو الذى يكون سبب فعله للاشياء علمه بمعنى ان علمه بها نفس فعله لها و عين عالميته بها عين فاعليته لها و مع هذا كله فيريدون من هذا العلم العلم الذى هو ذاته فليز مهم أن تكون ذاته صنّعاً و مصنوعاً فرضاؤه بفعله عين رضاه بذاته فهو فعله و هذا معلوم من طريقهم المنكوسة المتعوسة و لو ارادوا بذلك العلم العلم

الحادث بحدوث المعلوم سواء جعلوه فعله لها أم نفسها لم نعرض عليهم بمثل هذا الاعتراض لأنه يكون الفاعل غير المفعول وغير الفعل واما الفاعل بالعناية فانه يلزم منه القول بالجبر في افعال العباد لانه عندهم هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير لا نفس الامر وعلمه بوجه الخير كاف في الصدور عن الارادة الا ان يجعلوا ذلك العلم ارادة فيكون ارادياً مع لزوم الجبر ثم اذا جعلوه ارادة فان قالوا بحدوثه صح لهم كل ما سوى لزوم الجبر واما اذا قالوا بقدمه امتنع الفعل في القدم او القدم في الحادث او انفكك احدهما عن الاخر لان العلم عندهم كاف في صدور الاشياء ولو كان سابقاً في وجوده على صدورها لم يكن كافياً لانهم اذا جعلوه كافياً كان كافياً في القدم فتصدر حيث يكون كافياً فتكون صادرة في القدم ومع هذا كله فالجبر لازم على انا قد بينا ان الارادة حادثة لانها من صفات الافعال ولا تكون الا والمراد معها كما دللت عليه اخبار اهل الحق عليهم السلم وهم لا يريدون بالعلم الا الذات البحت سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً.

وقال المصنف «والتالث يحتمل وجهين» يعنى الارادة والشعور وعدمهما وليس كذلك بل كما قلنا من انه (قد. خ ل) يشعر وقد لا يشعر وقد يريد وقد لا يريد لانه يحتمل ان يكون ذا ارادة وشعور وان لا يكون كذلك فتكون حالاته واحدة في كل ما يصدر عنه بباعث مسخرة بل يكون في بعض الاحوال مشعراً بل ومريداً بسبب داعي طبيعته كالمجبور على النكاح مثلاً فانه لو لم يشعر او لم يرد لم يحصل له الانعاز (ظ) وان كان بداعي الطبيعة البشرية وقد يكون في بعض الاحوال غير مريد ولا مشعراً ولو قال يحتمل ذلك في حالين لكان اصح لعبارة ومعناه.

قوله «وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطبعية» الى اخره، قال في الكتاب الكبير: واذا علمت اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جمع من الطبعية والدهرية خذلهم الله الى ان مبدأ الكل فاعل بالطبع وجمهور المتكلمين الى انه فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقاً لجمهور المشائين الى ان فاعليته للاشياء

الخارجية بالعناية و الصور العلمية الحاصلة في ذاته على رائيهم ( رأيهم . خل )  
 بالرضا و صاحب الاشراق تبعاً لحكماء الفرس و الرواقيين الى انه فاعل الكل  
 بالمعنى الاخير اى بالرضا و سنحقق لك في مستأنف الكلام فى الاصول الاتية  
 ان شاء الله تعالى ان فاعل الكل لايجوز اتصافه بالفاعلية باحد من الوجوه الثلاثة  
 الأول و ان ذاته ارفع من ان تكون فاعلاً بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع النظر  
 عن الاضطرار التكثر بل التجسم ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً فهو اَمَّا فاعل بالعناية  
 او بالرضا و على اى الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء فعل و ان لم يشأ  
 لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه جماعة من الناس فان صحة الشرطية غير متعلقة  
 بصدق شىء من مقدمها و تاليها بل وجوبه و كذبه بل امتناعه الا ان الحق هو  
 الاول منهما فان فاعل الكل كما سيجىء يعلم الكل قبل الوجود بعلم هو عين  
 ذاته فيكون علمه بالاشياء الذى هو عين ذاته نشأ لوجودها فيكون فاعلاً بالعناية  
 انتهى كلامه ، اقول قد فسر الفاعل بالعناية قبل هذا الكلام بانه الذى يكون علمه  
 بالشىء بنحو اصلحه بحسب نفس الامر منشأً لفعله من دون قصد زائد على  
 العلم و داعية خارجة عن ذات الفاعل ، فاقول : ما المراد من قوله : من دون قصد  
 زائد الخ ، هل يريد بالقصد الزائد داعياً غير نفس الفعل ام يجعله نفس الفعل  
 فان اراد به غير الفعل فعندنا انه لا شك انه تعالى ليس له داع غير نفس فعله لان  
 ارادته و قصده و مشيته نفس ايجاده تعالى لانه لا يهيم و لا يفكر و لا يروى و ان  
 اراد به شيئاً غير فعله فتعالى ربي عن ذلك و ان اراد بان الفاعل لا يكون فاعلاً  
 بالعناية الاً بلحاظ عدم مطلق القصد اى باى معنى يكون فلا يصح هذا الكلام لان  
 مَنْ يفعل بغير قصد ليس بمختار و جَعَلَهُ العلم قصداً و ارادة لانه ذاته تعالى و  
 هى ارادة ليس بصحيح لان ذاته و علمه الذى هو ذاته غير منتظر لشىء و لا  
 محصل لشىء بل كل شىء حاصل له قبل الفعل و بعده على حد واحد فقصده و  
 ارادته لما يفعل فعله له لا غير و لا يصح ان يفعل بغير ارادة فيكون فاعلاً بالطبيعة  
 او بالجبر و لا ان يكون له ارادة غير فعله فيكون ذا ميل و داع و ذا فكر و تروّاذ  
 من كان كذلك فهو مصنوع غير صمد بل يكون للاشياء مدخل فيه تعالى ربنا

عن ذلك فلا يكون فاعلاً بالعناية الا على معنى انه فاعل بالقصد ولا يكون فاعلاً بالقصد الا على معنى ان قصده عين فعله لا غير الا اذا اريد بالفاعل الفاعل الممكن والمصنف صرح في الكتاب الكبير بانه تعالى فاعل بالعناية كما سمعت من كلامه .

و ذكر الملا احمد في حاشيته على المشاعر ان الحق عند المصنّف هو القسم الاخير الذي ذكرنا اعني الفاعل بالتجلى ولكنه بحسب مقام آخر و مرتبة أخرى وهو هنا في مقام اخر فلا منافاة بين ما حققه ها هنا وبين ما هو الحق عنده فخذ هذا و كن من الشاكرين انتهى .

اقول ان القول بانه فاعل بالتجلى كالقول الاول فيما يرد عليه فان معناه ان الاشياء المحدثه هيئات صفات ذاته قياساً على ظهور المقابل للمرأة بهيئة صورة ذاته ولو صح هذا لعرفت صفات ذاته بهيئاتها فتكون مدرّكة كما انك تعرف صفات المقابل للمرأة و تدرك هيئاته بواسطة صورته في المرأة فتكون نفسك هي صفة ذاته التي تجلّى بها لك والحق ان المعروف بمعرفة النفس انما هو الصفة التي تعرف لك بها من توصيفه وهي حادثة بفعله فهي صفة استدلال عليه لانها صفة الوصف و التعريف لا صفة تكشف له لكونها صفة ذاته و ربّما كان قول المصنف في الكتاب الكبير الذي نقلناه في بيان الفاعل بالاختيار قال : بمعنى ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل ، و لم يقل و ان شاء ترك او و ان شاء لم يفعل يشير الى انه فاعل بالتجلى و قد قلنا انه كالقول بالعناية و يريد بتغيير العبارة في قوله : و ان لم يشأ لم يفعل ، انه شاء لما يريد فعله في الازل قبل ان يفعله و ان لم يشأه في الازل لم يشأ ان يفعله في الامكان ، و قد ذكرنا في شرحنا في مواضع متعددة انه قبل ان يفعل له ان يفعل و ان لا يفعل و كل ذلك عن قصد خاص بالمفعول هو نفس فعله و اما نحن فنقول اذا شئنا هو فاعل بالتجلى وهو حق و اذا قال المصنّف انه فاعل بالتجلى فليس بصحيح لانا نريد انه سبحانه تجلّى للعباد بايجادهم لا بذاته فانه تعالى لا تتغير حاله فكان غير متجلّى في الازل ثم تجلّى و من كان كذلك فهو حادث لاختلاف احواله و ان كان متجلّياً في

الازل كان ما تجلّى به قديماً تعالى ربي بخلاف قول المصنف الذى يرى ان خلقه منه بالسّنخ و ان وجودهم وجوده فعنده اذا تجلّى فانما تجلّى بذاته وهذا باطل .

و قوله : و على اى الوجهين فهو فاعل بالاختيار ، ليس على مراده بصحيح لانه لا يريد بالاختيار أنّه ان شاء فعل و ان شاء ترك بل يريد أنّه راضٍ بفعله و ان كان لا بد ان يفعل او انه فى علمه انه يفعل فليس له الا يفعل و على اى الوجهين فهو فعل بالاضطرار و قد بينّ فى هذا الكتاب ان القول بانه فاعل بالتجلّى للصوفيّة .

و قوله «و لكلّ وجهه هو مؤلّوها فاستبقوا الخيرات» يريد به من الاية مراد الصوفيّة بانه تعالى هو يسيّرهم فى هذه الجهات بالعناية السابقة و العلم الازلى لا غير كما قال هو الذى يسيّرهم فى البر و البحر اى فى الاقوال و المعانى او فى الغيب و الشهادة او فى الاجسام و الارواح او فى الاحكام و الاعتقادات و ليس الامر كما زعم لانه تعالى لو اجرى الايجاد على ما ذهب اليه او التكليف للزم الجبر فى افعال العباد و لتساوت الخلائق (الخلائق ظ) فى الايجاب بل يجب الاتحاد فلا يوجد الا شخص واحد لان فعله واحد بجهة واحدة بل يبطل الايجاد لعدم جواز التكليف الذى هو الغاية فى الصنع بل الحق انه سبحانه اجرى صنعه على مقتضى القابليات التى هى الاعمال و الاقوال و الاعتقادات و لكل شخص اهل مذهب و جهة من اعمالهم هو مؤلّوها باعمالهم كما قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤلّوها بفعله و علمه الا بقوا بل اعمالهم و ما ظلمناهم و لكن ظلموا انفسهم و فى هذا فاستبقوا الخيرات .

قال : «المشعر الثانى - فى فعله تعالى . فعله تعالى امر و خلق امره مع الله و خلقه حادث زمانى و فى الحديث انه قال رسول الله صلى الله عليه و اله اوّل ما خلق الله العقل و فى رواية القلم و فى رواية نورى و المعنى فى الكل واحد و فى كتاب بصائر الدرجات لبعض اصحابنا الامامية رضى الله عنهم قال حدثنا يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن سالم قال سمعتُ



اباعبدالله عليه السلم يقول ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربى قال خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل لم يكن مع احد ممن مضى غير محمد صلى الله عليه واله وهو مع الائمة عليهم السلم يسددهم، انتهى».

اقول: هذا الكلام من المصنّف فى بيان فعل الله تعالى وذكره للعقل يظهر منه انه هو الفعل وهو غلط ظاهر فان العقل من المفعولات وليس اّول مخلوق منها وانما هو اّول مخلوق من المركبات والمقيّدات ففى الكافى عن الصادق عليه السلم انه قال ان العقل اّول خلق من الروحانيين عن يمين العرش الخ، والعرش المذكور له اربعة اركان وهذا العقل الايمن منه وروى انّ القلم اّول غصن اخذ من شجرة الخلد فتكون شجرة الخلد خلقت قبله وفى تاريخ الحسن العسكرى عليه السلام: وروح القدس فى جنان الصاقورة ذاق من حدايقنا الباكورة، فتكون جنان الصاقورة غرسوها عليهم السلام قبل ان يخلق روح القدس وهو العقل وهو القلم المأخوذ من شجرة الخلد ولما اثمرت كان اّول من اكل من ثمرها روح القدس يعنى انه اّول من ذاق ثمرة الوجود من حدايق محمد واله صلى الله عليه واله وذلك لان اّول ما صدر من فعل الله سبحانه و ايجاده الحقيقة المحمديّة كما قال صلى الله عليه واله حين سأله جابر بن عبدالله الانصارى عن اول ما خلق الله فقال: نور نبيك يا جابر الحديث، وهو الماء الذى منه كل شىء حتى ثم ساقه الى ارض الجزر والارض الميت اعنى ارض القابليات فانزل بها الماء فاخرج به من كل الثمرات واّول من خرج و اكل فاكهة الوجود العقل وفعل الله تعالى هو مشيته و ارادته قال الصادق عليه السلم: خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية ه، فامر الله هو فعله وهو مشيته و ارادته و ابداعه قال الرضا عليه السلم: المشية والارادة والابداع اسماءها ثلاثة ومعناها واحد وقال الصادق عليه السلم: الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل و اما ارادة الله فاحدائه لا غير لانه لا يروى ولا يهّم ولا يفكره.

وقوله «امر و خلق» تفسير لفعل الله مجاز قد يتسامح فيه لكننا نقول فعل

الله تعالى هو امره و يطلق الامر على الفعل و هو ما قامت به الاشياء كلها قيام صدور و على المفعول الاوّل و هو نور الانوار و الحقيقة المحمدية (ص) و هو ما قامت به الاشياء قياماً ركنياً و مثالهما اذا قابلت المرأة انطبعت فيها صورتك فالصورة المنطبعة شعاع من صورتك التي قامت بك فهي قائمة بصورتك قيام صدور و الصورة المنطبعة في المرأة قائمة بهذا الشعاع قياماً ركنياً لان هذا الشعاع القائم بصورتك قيام صدور هو مادة الصورة المنطبعة في المرأة و صورتها هيئة المرأة من بياض او سواد و استقامة او اعوجاج و صفاء او كدورة و كبر او صغر و هي قائمة بمادتها قياماً ركنياً فافهم فالفعل هو الامر و المفعول من الخلق و الحقيقة المحمدية اوّل مخلوق صدر عن فعل الله فاذا صدر المفعول عن فعل الله فالفعل هو الامر الفعلي و اذا صدر عن المفعول فالمفعول حامل لفعل الله كالحديد الحاملة لحرارة النار فكما ان الحديد لا تحرق بنفسها و انما تحرق بحرارة النار الحاملة لها كذلك المفعول لا يكون امراً لله بمعنى فعله و لا ان يصدر عنه شيء الا لكونه محلاً لفعل الله فافهم ،

و قوله «امر مع الله» قال الملا احمد صاحب الحاشية المذكور سابقا فان قلت كيف يكون امره معه و هو تعالى علّة له و هي متقدمة على المعلول و هو لا يكون في مرتبة العلّة قلت المراد بالمعية بقرينة المقابلة عدم تجدّده و استمراره او المراد ببقاؤه ببقائه كما سيجيء عن قريب انتهى ، و فيهما ان كون امر الله مع الله كما تدل عليه المقابلة باطل اما ان الله تعالى مع كلّ شيء فحقّ بمعنى أنّه معّه به و بما له و عليه و ما كنا عن الخلق غافلين و اما ان الامر مع الله فحقّ بمعنى انه لا يخرج عن سلطانه و ملكه ابداً لا كما توهماه من البقاء فانه فانّ مستحيل في ذات الله تعالى ممتنع الوجود و البقاء بل وجوده و بقاءه في الامكان الراجح غير متناه فيه و ان كان متناها عند الله فانيا في رتبة ذاته مستحيل الوجود و اما ان الله تعالى علّة ، فباطل لان الله سبحانه ليس علّة لشيء بل كل شيء علته صنعه و هو فعله و صنعه علته نفسه بالله كما قال الصادق عليه السلام خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية ، فالمشية علّتها نفسها بالله كما ان

علّة الاشياء هي فعل الله الذى هو المشيئة بالله فكما نقول علّة الاشياء فعل الله كذلك نقول علّة فعله نفس الفعل لان الاشياء خلقت بالفعل والفعل خلق بنفسه كما تقول علّة الكتابة حركة يد الكاتب لا ذات الكاتب وليس لك ان تقول ان ذات الكاتب علّة العلة لان المعلول يدلّ بهيئته على هيئته علته كما تدل الكتابة هي بهيئتها على هيئته حركة اليد ولا تكون شىء من ذلك دالاً على الكاتب بوجه من الوجوه الا على وجود صانع لا تنتهى صنعته اليه وانما تنتهى الى فعله وحركته والفعل لا ينتهى الى الذات والآلساوقها فى الوجود كما ساوقت الكتابة حركة يد الكاتب ومن هنا قال امير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى اله الطاهرين: انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله وقال (ع): علّة ما صنع صنعه وهو لا علّة له الخ.

والحاصل ان اطلاق العلة عليه على نحو الحقيقة غير جائز الا على معنى انه فاعل بفعله لا كما يقولون انه فاعل بذاته بل على معنى ان الاشياء بجميع انحائها من موادها وصورها وجوداتها وماهياتها مقبولاتها وقابلياتها وكل شىء منها ولها مستندة الى فعله تعالى خاصة واما كون بقاءه بقاءه فلا بل بقاءه بما يمدّه من الامدادات الامكانية الغير المتناهية وهي قد احدثها الله سبحانه لا من شىء واقامها بنفسها كما قال عليه السّلم: يمسك الاشياء باظلتها، اى بذواتها وقوام كل شىء بفعله وبامداده ممّا احدث من الخزائن الامكانية التى لا تنفذ ولا تتناهى لا اله الا هو.

وقوله «و خلقه حادث زمانى» يعنى احدثه فى الزمان فالزمان ظرف لاحدائه وهذا الحصر محصور اذ ليس كل مخلوقاته زمانية فان نور محمد واله صلى الله عليه واله مخلوق قبل ان يخلق الله شيئاً والزمان انما هو ظرف الاجسام ولا يصح ان يكون ظرفاً لغيرها فلا يصح ايجاده قبل الاجسام والامكنة ولا ايجادهما قبله بل هي اى الثلاثة متساوقة الوجود وايضا اذا كان الخلق حادثاً زمانياً فالزمان يكون حادثاً زمانياً او ليس بحادث او هو من الامر ما درى ما اقول لهؤلاء.

وقوله «و في الحديث انه قال رسول الله صلى الله عليه و اله» الخ ، قد تقدّم ان العقل هو القلم و هو ملك و المراد به عقل محمد و اله صلى الله عليه و اله و هو وجه وجودهم الذى نسميه بالماء الذى جعل منه كل شىء حى و كان عرشه على الماء و بالحقيقة المحمدية و بامر الله المفعولى الذى به قامت الاشياء لان مواد جميع الاشياء منه و فى الدعاء : كل شىء سواك قام بامرك ، و من الاشياء القائمة بامر الله المفعولى العقل المذكور و هو وجه تلك الحقيقة و هو القلم و هو الروح من امر الله و كذلك الحقيقة ملك و فى الحديث عن الصادق عليه السلام حين سأله سفيان الثورى عن قوله ن و القلم و ما يسطرون قال : نون ملك يؤدى الى القلم و هو ملك يؤدى الى اللوح و هو ملك يؤدى الى اسرافيل الحديث .

فنون الحقيقة المحمدية و القلم عقله و اللوح نفسه صلى الله عليه و اله و لا شك ان العقل ملك اعظم من جبرئيل و ميكائيل و الملائكة اجمعين و عظمة هذا الملك فوق ما نصف و لكنه مركب من الوجود و الماهية فوجوده مسّ النار اى نار المشية و هو اثرها اى الحقيقة المحمدية و ماهيته ارض القابلية اى الزيت الذى يكاد يضىء و لو لم تمسسه نار و قد تقدم بيانه فى بيان السراج لانه هو المذكور فى قوله تعالى مثل نوره كمشكاة فيها مصباح فنوره المشبه بالمصباح هو العقل بقرينة ذكر زَيَّتِهِ و مسّ النار له و لا يكون الا فى المركب و ما قبله ليس بمركب ظاهراً لانه مسّ النار فى المصباح و الزيت و فى النبات الماء و الارض الميتة و الارض الجرز و قوله عليه السلم : لم يكن مع احدٍ ممّن مضى غير محمّد صلى الله عليه و اله يعنى بكّله و الا فكل نبى يكون معه بوجه من وجوهه او رأسٍ من رؤوسه بل و يكون مع سائر الاولياء و مع المؤمنين بل و مع غيرهم حالة سلوكهم طريق الحق و لهذا قال صلى الله عليه و اله لحسان بن ثابت لما قال شعره المشهور يوم الغدير الذى اوّله :

يناديهم يوم الغدير نبّيهم

بُخْمٍ وَأَسْمِعْ بِالنَّبِيِّ مَنَادِيًا

قال (ص): لازلت مؤيداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك ، مع علمه انه يتغير عن الصلاح ولذا قيد الدعاء نعم لا يوجد روح القدس بكل جهاته الا عند محمد و اهل بيته صلى الله عليه و اله و لا يسعه غير قلوبهم لانه باب الله الى جميع من هو دونه من خلقه و يكون عند الائمة عليهم السلم و اجدأ بعد و احدى و لم ينزل الى الارض الا على محمد صلى الله عليه و اله و منذ نزل ماصعد و هو الآن مع الحجة عليه السلم عجل الله فرجه .

قال : « وقال محمد بن على بن بابويه قدس الله روحه فى كتاب الاعتقادات اعتقادنا فى النفوس انها الارواح التى تقوم بها حيوة النفوس و انها الخلق الاول لقول النبى صلى الله عليه و اله و سلم ان اول ما ابدع الله هى النفوس المقدسة المطهرة فانطقها بتوحيده ثم خلق بعد ذلك ساير (سائر ظ) خلقه و اعتقادنا فيها انها خلقت للبقاء و لم تخلق للفناء لقوله صلى الله عليه و اله ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء و تنقلون من دار الى دار ، و ان الارواح فى الدنيا غريبة و فى الابدان مسجونة و اعتقادنا فيها انها اذا فارقت الابدان فهى باقية منها منعمة و منها معذبة الى ان يردها عز و جل الى ابدانها و قال عيسى بن مريم عليه السلم للحواريين اقول لكم الحق انه لا يصعد الى السماء الا ما ينزل منها و قال جل ثناؤه و لو شئنا لرفعناه بها و لكنه اخلد الى الارض و اتبع هواه .»

اقول : قال الملا احمد اليزدى صاحب الحاشية هنا المراد بالنفوس ها هنا هو العقول فان النفس بمعنى الذات قد تطلق عليه و المراد بالنفوس ثانياً هو ما هو المصطلح عليه و قوله فانطقها بتوحيده لعل المراد بانطقها هو جعل وجودها بحيث تدل على توحيده فتأمل انتهى ، و لعل مراده بالنفوس الاولى الذوات او العقول او الذوات هى العقول كما ذكر المحشى و هذه الاحتمالات مما تحتمله عبارته لا مما يريد لانه انما يريد ما قاله من قبله ان وقف عليه و الذى يطابق ما فى نفس الامر ما ذكرناه مراراً مكرراً ان اول ما خلق بفعله نور محمد صلى الله

عليه واله كما دلّت عليه الاخبار الكثيرة منها ما رواه فضل الله بن محمود الفارسي في كتابه رياض الجنان بسنده الى جابر بن عبد الله قال قلت لرسول الله صلى الله عليه واله اول شئ خلقه الله تعالى ما هو فقال: نور نبيك يا جابر خلقه الله ثم خلق منه كل خير ثم اقامه بين يديه في مقام القرب ما شاء الله ثم جعله اقساماً فخلق العرش من قسم والكرسي من قسم وحملة العرش وخزنة الكرسي من قسم واقام القسم الرابع في مقام الحب ما شاء الله ثم جعله اقساماً فخلق القلم من قسم واللوح من قسم والجنة من قسم واقام القسم الرابع في مقام الخوف ما شاء الله ثم جعله اجزاء فخلق الملائكة من جزء والشمس من جزء والقمر والكواكب من جزء واقام الجزء الرابع في مقام الرجاء ما شاء الله ثم جعله اجزاء فخلق العقل من جزء والعلم والحلم من جزء والعصمة والتوفيق من جزء واقام القسم الرابع في مقام الحياء ما شاء الله ثم نظر اليه بعين الهيبة فرشح ذلك النور وقطرت منه مائة الف واربعة وعشرون الف قطرة فخلق الله من كل قطرة روح نبي ورسول ثم تنفست ارواح الانبياء فخلق الله من انفاسها ارواح الاولياء والشهداء والصالحين هـ، وغير ذلك من الاخبار والحاصل انا اذا اردنا توفيق كلامه او بيان ما هو الواقع من عبارته بتوجيهها وصرفها الى النحو الحق قلنا المراد بالنفوس الاولى ذوات محمد واله صلوات الله عليه وعليهم فانها اول ما خلق الله تعالى وهي الارواح التي بها حيوة نفوس ما سواهم ونسميها ارواحاً باعتبار حياتها في ذاتها وحياتها لما سواها باذن الله تعالى ولا شك ان نفوسهم عليهم السلم اول ما خلق الله تعالى وقوله صلى الله عليه واله ان اول ما ابدع الله اى اوجده بابداعه الذى هو مشيئة النفوس المقدسة المطهرة اى النفوس التي هي محال مشيئة الله وهي حقائقهم عليهم السلم التي هي هياكل التوحيد لان حقيقة كل واحد منهم عليهم السلم هيكل التوحيد وحقيقة حدوده وذلك لان الهيكل هو الصورة والصورة هندسة وحدود مثل ايمان بالله لا يشوبه احتمال ريب وذكر لله لا غفلة فيه ومراقبة لا التفات فيه وحضور لا غيبة فيه وتوجه لا سهو فيه وامثال هذه الحدود الماحضة فالصورة المؤلفة من

هذه الحدود و امثالها هيكل التوحيد و اعلى هياكل التوحيد اربعة عشر هيكلًا .  
و معنى مقدسة مطهرة ، يعنى منزّهة مكرّمة عن رذائل الاتيّة والدّعاوى .  
و قوله فانطقها بتوحيده و ذلك لما اراد ان يعرفوه و صف نفسه لهم و جعل  
ذلك الوصف حقائقهم فذواتهم ذلك الوصف فنطقهم بما عرفهم من انفسهم  
قال عليه السّلم : من عرف نفسه فقد عرف ربّه و اعلم أنّه تعالى اظهر على  
ذواتهم و ظواهرهم آثار و حدثه فلذا تقول انا لان صانعك واحد و لو كان  
صانعك اثنين لما قدرت ان تقول انا بل تقول لنفسك نحن كما انك ترى ظلك  
عن مصباح واحد و احداً و عن مصباحين اثنين فتكون انت اثنين و لو كان  
صانعك ثلاثة كنت ثلاثة لانك اثر ثلاثة مؤثرين بثلاث حركات كما ترى ظلك  
عن ثلاثة مصابيح ثلاثة اظليّة لانها اثر ثلاثة مؤثرات و الى هذه الدلالة اشار  
الصادق عليه السلام فى قوله :

فيا عجباً كيف يُعصى الاله      ام كيف يجحده الجاحد  
و فى كلّ شىء له آية      تدلّ على أنّه واحد

و قوله «و اعتقدنا انها خلقت للبقاء و لم تخلق للفناء» يرد عليه اعتراض  
لا يكاد يحلّه على الحقيقة الا المعصومون عليهم السّلم او يكون بنورهم و  
تعليمهم و امّا توجيه كثير من العلماء لدفع الاعتراض فليس دافعاً له و انما يأتون  
بمقدمات اقناعية اكثرهم ينقطع عندها و قلبه غير قابل لها الا انها مبلغهم من  
العلم و الاشارة الى الاعتراض هى انه قد اتفق الكل من الحكماء و العقلاء على  
قاعدتين :

الأولى ان كل ما سبقه العدم لحقه العدم .

و الثانية ان كل ما له اول فله آخر ، و مقتضى هاتين القاعدتين ان الاشياء  
اعنى ما سوى الله امّا ان تكون قديمة ليس لها اول أو لم يسبقها العدم فتكون  
باقيةً و امّا ان يكون لها اول او سبقها العدم فتكون فانيةً و قولى أو فى الصّورتين  
لتقسيم التّغيير و جواب السيد الداماد بان لها اول و سبقها العدم و مع هذا

لا يلحقها العدم لإبقاء الله لها فهي باقية ببقاء الله ، ليس عن دليل و إنما حكم بالبقاء بظاهر اجماع المسلمين و بحثنا ليس مبنياً على النقل و انما هو مبنى على الأدلة العقلية أما من دليل الفؤاد اعنى دليل الحكمة و هو اعلاها و هو دليل الانبياء و الاولياء عليهم السلم او من دليل العقل اعنى دليل اليقين المسمى بدليل الموعدة الحسنة و هو دليل المتقين و الصالحين او من دليل العلم اعنى دليل المجادلة بالتى هى احسن و هو ادناها و هو دليل العلماء و الحاصل ان الباحثين فى هذه المسألة تشتتت انظارهم و اختلفت اقوالهم فمن الناس من قال بقدوم العالم و منهم من قال بقدوم النفوس المجردة و منهم من قال بحدوث الاشياء عن غير بصيرة و انما معوله على النقل و هو و ان كان مصيباً فى القول الا انه غير عارف بالدليل حتى ان من هؤلاء من يستدل على الحدوث و نفسه لا تسكن لدليله الا من جهة التسليم للنقل فكل ما لا يخالف النقل يقول به مع انه قد يعتقد ما ينافى اعتقاده فيقول مثلاً ان العالم بجميع جزئياته و كلياته حادث مسبق بالعدم و ان الجنة و اهلها و النار و اهلها باقون بغير فناء يلحقهم و لا انقطاع ابداً و يعتقد مع هذا صحة القاعدتين المذكورتين و انت خبير بان مقتضاهما اما قدم ما سوى الله تعالى و اما فناء ما سوى الله تعالى و انقطاعه و اعلم انى افيدك بيانا لا تجد رافعا لذلك الاعتراض و لا كاشفاً لهذه الشبهة على الحقيقة غيره ان وُفِّقَ لفهمه و هو ان كل ما سوى الله تعالى فهو حادث بمعنى انه مسبق بالغير و كل مسبق بالغير فهو حادث و اذا قلت ان الحادث هو المسبق بالعدم قلنا لك ان العدم ليس شيئاً يسبق و انما معناه انه كان عدماً فى رتبة من فوقه و على كل تقدير فله ابتداء و على القاعدة السابقة يجب ان يكون له انتهاء لكن الانتهاء فى العود لا يكون اعلى من الابتداء فى النزول و لا انزل منه بل يجب ان يكون مساوياً له فى الرتبة و لما كان المحدث محتاجاً فى بقائه الى المدد كما هو مبرهن عليه و جب ان يمدّه صانعه عز و جل بما به بقاؤه و هذا المدد و ان كان بحسب قابليته من اعماله الصالحة او الطالحة الا انه يكون مما لم يصل اليه لان المدد جديد فيكون اعلى رتبة مما وصل اليه قبل سواء كان من الخير ام من الشر



وهذا الممدد يجب ان يكون مما له من نوع مادته و صورته فاذا وصل اليه الممدد الذى كانت رتبته اعلى من ابتداء ما خلق منه كانت رتبة هذا الواصل الجديد رتبة لا ابتداء الموصول فتكون اوليته به فوق اوليته بما قبله ويكون انتهاءه به بعد انتهائه بما قبله فاذا امدد بمدد آخر بحسب اعماله واستعداده كان هذا الممدد الثانى من فوق الاول رتبة فيكون الممدود الثانى اعلى اولية من اوليته بالاول و انتهاءه بالثانى بعد انتهائه بالاول بان يصل الى وقت لولا الممدد الثانى لفنى قبله لان ابتداء الممدد الثانى قبل ابتداء الممدد الاول وهكذا بلا نهاية فى رتبة الامكان ومثاله لو بنيت جداراً طوله عشرة اذرع كان ظله مثلاً منتهاها الى عشرة اذرع لان انتهاء طول ظله بحسب علو رأس الجدار فاذا بنيت عليه عشرة اذرع مثلاً حتى كان علو الجدار عشرين ذراعاً كان رأسه الاول الذى هو اعلاه فى وسطه و كان ظله عشرين ذراعاً فكان انتهاء الظل بحسب ابتدائه من رأس الجدار وهكذا فالممدد لا ينقطع عن الحادث والحادث بالممدد المتجدد مختلف الابتداء ففى كل مدد متجدد يسبق ابتداءه به ابتداءه بالممدد الاول ويتأخر انتهاءه بالثانى عن انتهائه بالاول فالحادث لا ينتهى ابتداءه بهذا المعنى اى يتجدد الامدادات فكل ما وصل اليه مدد من مقام عالٍ خلق به الممدود من مقام ذلك الممدد والانتهاء بنسبة علو الابتداء ولا انقطاع للممدد ولا الابتداء فلا انقطاع ولا نهاية للانتهاء فافهم .

**فان قلت** كيف يخلق من الممدد الجديد وهو مخلوق قبله .

**قلت** انه يكسر ويصاغ بالممدد فى رتبته ومثاله اذا كان عندك خاتم صغته من مثقال فضة ثم اردت ان يمدده (تمدده خل) وتقويه بمثقال اخر كسرتة و صغته من المثقال الاول و من المثقال الثانى فكان خاتمك ليس من مثقال و هى الرتبة الاقلية السفلى بل هو من مثقالين و هى الرتبة الاكثرية العليا وكذلك الدراهم فان العشرة الدراهم اذا انفقتها فى شؤنك مثلاً تنتهى فى يومين ولو زدتها حتى كانت عشرين تنتهى فى اربعة ايام لانها عشرون لا عشرة فتأخر وقت الانتهاء وهكذا اذا جعلتها مائة و اذا كنت دائماً تنفق منها و تزيدها لا تنفى

ما دمتَ تزيدُها لانها هي الكثيرة اللاحقة لا القليلة الاولى فافهم فان قلت ان الزيادة للحادث انما هي في طرف الرجوع والعود وهذا يلايم قول الداماد رحمه الله وانت لم ترض بقوله قلت انه يرى ان المدد للبقاء لم يكن ابتداءه ابتداءً للممدود بل الممدود منقطعُ الابتداء غير منقطع الانتهاء وهذا مما ينافي مقتضى القاعدتين الصحيحتين المتفق عليهما اللتين شهدت لهما الاخبار و اتفقت عليهما العقول ونحن نقول ان ابتداء هذا المدد الجديد ابتداء للممدود فاذا اردتَ تصوّره فانظر الى مثل الخاتم فان بقاءه بالمثقالين انما كان اطول من بقاءه بالمثقال لان بقاءه بالمثقالين من علوّ رتبتهما واكثريتهما لا من دنوّ المثقال واقلّيته وكذلك مثل الجدار والدراهم .

وقوله صلى الله عليه واله «وانما تنقلون من دار الى دار» هو كما قال صلى الله عليه واله الطاهرين لاّتهم انزلهم الله في اطوارهم بحكيم صنعه و تقديره في مراتب الادبار من المعاني العقلية الى جواهر الاظلة الروحية الى الصور الجوهرية الى الطين الطبيعية بفتح ياء الطين جمع طينة الى الجواهر الهبائية الى الاشباح المثالية الى المواد العنصرية ثم دعاهم بحكيم صنعه و تقديره اليه في مراتب الاقبال من لطائف الاغذية الى النطف الى العلق الى المضغ الى العظام الى الاكتساء لحماً الى تمام الخلقة بنفخ الروح فالتقوا باشباحهم الى القبور فالتقوا بجواهر هبائهم الى ما بين النفختين وهو مدة اربعمائة سنة فالتقوا بالطين الطبيعية بفتح ياء الطين لاّتهم بقوا في البدء فيها اربعمائة سنة فمكثوا في العود كذلك وهو ما بين النفختين نفخة الصعق و نفخة البعث فاذا هم قيام ينظرون الى البعث والحشر والنشر فالتقوا بذرّهم حين قال لهم الستُ بربكم قالوا بلى في مدة خمسين الف سنة الى الجنة ومقام الرفرف الاخضر فالتقوا بنفوسهم في اللوح المحفوظ الى ارض الزعفران فالتقوا بجواهرهم الاظلة الروحية الى مقام الاعراف فالتقوا بمعانيهم العقلية الى مقام الرضوان فالتقوا بافئدتهم النورية ولايزالوا (لايزالون . خ) في هذا المقام يسرون بلاغاية ولا نهاية يمدّون في درجات هذا المقام الغير المتناهية بمحبّة

الله ورضوانه كما قال تعالى في حديث الاسرار: كلما وضعت لهم علماً رفعت لهم حلماً وليس لمحبتى غاية ولا نهاية.

وقوله «وان الارواح في الدنيا غريبة» يعنى ان محلها في العالم الاعلى فانزلت في دار التكليف وسجنت في الابدان في هذه البلد الخراب تلفح عليها الرياح الاربع الجنوب من الكبد والصبا من الرية والشمال من الطحال والدبور من المرة الصفراء يعوى حوله الذئب اى الغضب والخنزير اى الشهوة ولقد اجاد ابن سينا في ابياته في الروح التي اولها:

هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزّز وتمنّع  
الى اخرها وهى مشهورة وقد اشتملت على مطالب جليلة وانما انزلها الله سبحانه في هذه الدنيا النكدة ووضعها في هذا القفص الضيق لاجل التكليف لانه اراد ان يرفعها الى منازل قربه وكانت بعيدة غير متناهية فامرها باخذ المتاع لسفرها اليه وتكثر من الزاد فان السفر طويل والطريق بعيد الى الغاية البعيدة القصوى ولتعلم ما جهلته من العلوم والعقائد كما اشار اليه ابن سينا في الايات المشار اليها في قوله:

ان كان اهبطها الاله لحكمة

طويّت عن الفطن الليب الاروع

فهبوطها لاشك ضربة لازب

لتكون سامعة بما لم يسمع

وتكون عالمة بكل خفية

فى العالمين فخرها لم يُرَقع

ولانزالها في هذا السجن سر آخر اشاروا عليهم السلم اليه في اخبارهم بما معناه انها لما كانت في العالم الفسيح انبسطت فى نفسها لما وجدت فى ذاتها من القوة فالقيت فى هذا السجن لثلاث دعى الربوبية وقد اشار الحكماء الاولون

الالهيون الى هذا المعنى بـرموزهم فقالوا ما معناه انها عصت فسقط ريشها فوقعت الى الارض واصل ذلك ان ادم عليه السلم اكل من الشجرة فنزع منه لباس الجنة فاهبط الى الارض والمعنى فى الكل واحد وان اختلفت العبارات ،  
عبارتنا شئتى وحسنك ظاهر

وكلُّ الى ذاك الجمال يُشيرُ

وقوله «فهى باقية فمنها منعمة ومنها معذبة الى ان يردها عز وجل الى ابدانها» اعلم انه اذا حضر ملك الموت الشخص فان كان مؤمنا حضره النبى وعلى والائمة صلى الله عليه وعليهم و اوصوا به ملك الموت فاستوصى به فيظهر له فى احسن صورة وهى ما يكسوه الولي عليه السلم للقائه محبة فيقبض روحه باختياره فتحرّ الروح ساجدة تحت العرش بين يدي الله سبحانه ثم يكسوها حلة صفراء من الركن الايمن الاسفل من عرشه ثم تهبط الى جنازته فتكون معه فاذا غسل وكفن وحمل الى قبره سارت معه ترفرف على جنازته او تمشى امامها على اختلاف الروايتين فاذا شرج عليه اللبن اتاه رومان فتان القبور و كتب الميت اعماله فى قطعة من كفنه باملاء رومان ويجعلها على عنقه وهو قوله تعالى و كل انسان الزمناه طآثره اى كتابه فى عنقه ثم يأتية منكر ونكير و يسألانه فاذا اجاب بشره بالخير ثم يُخَدُّ له خدٌّ من الجنة التى فى المغرب المدهامتان الى قبره يأتية منها الروح بفتح الراء وتروح روحه مع الملك الى الجنة وتجتمع بارواح اسلافه يأكلون ويشربون ويتنعمون فاذا كان يوم الجمعة او العيد اتاهم الملك عند طلوع الفجر بنجائب من نور عليها قباب الياقوت والزبرجد فيركبون و تطير بهم بين السماء والارض فيأتون النجف الاشرف فيبقون الى الزوال ثم يستأذنون الملك فى زيارة اهلاليهم فى الدنيا و قبورهم فيأذن لهم فيأتون اهلاليهم ومعهم ملائكة يحجبون عن ابصارهم كل ما يكرهون من اهلاليهم ثم يزورون مواضع حفرهم فاذا كان ظل كل شىء مثله صاح بهم الملك فيركبون فتطير بهم الى غرف الجنان وان كان الشخص منافقا حضروه

عليهم السلم و اوصوا ملك الموت بان يشدد عليه فيستوصى بذلك فيقبض روحه و ينزعها غرقا و ينشطها نشطا فاذا كان فى قبره اتاه رومان و كتب اعماله ثم اتاه منكر و نكير و سألاه فلم يجب فيضربانه بِمِزْرَبَةٍ من حديد محمية فى النار اعوذ بالله من سخط الله ثم يُخَذُّ له خَدَّ من النار التى فى المشرق عند مطلع الشمس الى قبره يأتية منها الدخان و الشرر و يمضى الملك بروحه الى النار التى فى المشرق يعرضون عليها غدوا و عشيا فاذا غربت الشمس اتى بها الى بئر برهوت بوادى حضر موت يعذب فيها الى طلوع الشمس فيؤتى به اليها و الى النار و هكذا و يعجبني ان اورد حديثا يناسب المقام لما فيه من ذكر هذين الصنفين ارويه بطرقى عن مشائخى المتصلة الى ابن ابي عمير عن زيد النرسى عن ابي عبد الله عليه السلم قال سمعته يقول : اذا كان يوم الجمعة و يوما العيدين امر الله رضوان خازن الجنان ان ينادى فى ارواح المؤمنين و هم فى عرصات (غرفات. خل) الجنان ان الله قد اذن لكم بالزيارة الى اهل اليكم و احبابكم من اهل الدنيا ثم يأمر الله رضوان ان يأتى لكل روح بناقة من نوق الجنة عليها قبة من زبرجدة خضراء غشاؤها من ياقوتة رطبة صفراء و على النوق جلال و براقع من سندس الجنان و استبرقها فيركبون تلك النوق عليهم حلل الجنان متوجون بتيجان اللؤلؤ الرطب يضىء كما تضىء الكواكب الدرية فى جو السماء من قرب النار اليها لا من البعد فيجتمعون فى العرصة ثم يأمر الله جبرئيل فى اهل السموات ان يستقبلوهم فتستقبلهم ملائكة كل سماء و تشيعهم ملائكة كل سماء الى السماء الاخرى فينزلون بوادى السلام و هو وادٍ بظهر الكوفة ثم يتفرقون فى البلدان و الامصار حتى يزوروا اهلهم الذين كانوا معهم فى دار الدنيا و معهم ملائكة يصرفون وجوههم عما يكرهون النظر اليه الى ما يحبون و يزورون حُفَر الابدان حتى اذا ما صلتى الناس وراح اهل الدنيا الى منازلهم من مصلاهم نادى فيهم جبرئيل بالرحيل الى غرفات الجنان فيرحلون، قال فبكى رجل فى المجلس و قال جعلتُ فداك هذا للمؤمن فما حال الكافر فقال ابو عبد الله عليه السلم : ابدان ملعونة تحت الثرى فى بقاع النار و ارواح خبيثة

تجرى بوادى برهوت فى بئر الكبريت فى مركبات خيشاتٍ ملعوناتٍ تؤدّى ذلك الفزع والاهوال الى الابدان الملعونة الخبيثة تحت الثرى فى بقاء النار فهى بمنزلة النائم اذا رأى الاهوال فلا تزال تلك الابدان فزعة ذعرةً وتلك الارواح معذبةً بانواع العذاب فى انواع المركبات المسخوطات الملعونات المضعفات مسجونات فيها لا ترى رَوْحاً ولا راحة الى مبعث قائمنا فيحشرها الله من تلك المركبات فتردّ فى الابدان وذلك عند النشرات فتضربُ اعناقهم ثم تصير الى النار ابد الابدين ودهر الداهرين هـ.

اقول قد ذكرتُ بعض احوال الفريقين على الاختصار وفى هذا الحديث الشريف ذكر عليه السلام بعض الاسرار التى خفيت على اكثر البصائر والبصائر ولولا انى لستُ بصدد بيانها لاطلقتُ عنان القلم فى ميدان البيان حتى يقف الناظر على ما لم تسمعه الاذان، واما من ليس بمؤمن ولا كافر وهم الذين لم يحضوا الايمان ولا الكفر والنفاق فتبقى ارواحهم فى قبورهم الى يوم القيامة ولا يسألون فى قبورهم يُلهى عنهم فاذا كان يوم القيامة جدد لهم التكليف وحوسبوا على اعمالهم فاما الى الجنة واما الى النار.

وقوله «وقال عيسى بن مريم عليه السلم» الخ، يعنى انه لا يصعد الى السماء بمقتضى طبيعته الا ما نزل منها اما صعود ما لم ينزل من السماء اليها بقاسرٍ او معينٍ مُتَمِّمٍ فانه ممكن فعلى ظاهر الحال الارواح والنفوس نزلت من السماء فتصعد الى السماء اذا فارقت الابدان لانها تأوى الى الجنة التى فى المغرب المدهامتان وهى الآن فى الاقليم الثامن واسفله على محدب محدّد الجهات فى الرتبة اذ لا جهة وراءه واما الابدان فانها باقية فى الارض لانها خلقت منها واليهما تعود هذا ظاهر الحال واما فى حقيقة الامر فكل شىء انزله الله سبحانه من سماء ذلك الشىء الى ارضه قال تعالى وان من شىء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والتنزيل الاظهار فان الغيب اعلى والشهادة سواء فى طرف الخيرات ام فى طرف الشرور فى كل شىء بحسبه فعلى هذا اذا طال مكثها فى الارض صعد جسدها الثانى الى جابرسا او جابلقا وانفسها النباتية الى عناصرها

والحيوانية الى هورقليها وجسدها الاول الى هذه العناصر المحسوسة فلا تدر كها ابصار اهل الدنيا واهل العصمة عليهم السلم ابصارهم تدر كها على ما ذكرناه فى جواب مسألة اجساد الائمة عليهم السلم ورد انها لاتبقى فى حفرها اكثر من ثلاثة ايام وكذلك اجساد الانبياء عليهم السلم او اكثر من اربعين يوما على اختلاف الروايتين لاختلاف مراتبهم فى الشرف ثم ترفع الى السماء من ان رفعتها عبارة عن خلعتها الصور البشرية وانها باقية فى حفرها الى يوم يعثون منها.

وقوله «و قال جل ثناؤه ولو شئنا لرفعناه بها ولكنّه اخلد الى الارض و اتبع هواه» يعنى ولو شئنا ان نرفعه بالايات التى آتيناها بأن نحفظها عليه فلا ينسلخ منها او نرفعه بالتفضل او العفو ولكنه لما قصد الى العلو نظراً الى آتيته فانحط بذلك الميل الى اسفل و اتبع هواه فاتخذ الهه هواه و أضله الله على علم وذلك لانه خلق من سجين واصابه لطح من عليين فتعلق به فاتاه الله بعض اياته بواسطة ذلك اللطح فلما انتهت مدة تعلق اللطح انسلخ منه فانسلخ هو من الايات بانسلاخه من اللطح يشير بهذا الاستشهاد الى ارتفاع الارواح العلوية وانحطاط الارواح السفلية كل لاحق بمركزه قال الله تعالى كل الينا راجعون فالمؤمن راجع الى الله من حيث يحب والمنافق راجع الى الله من حيث يكره.

قال: وقال ايضا قدس سره فى كتاب التوحيد ناقلاً بسنده المتصل عن ابي عبد الله عليه السلام ان روح المؤمن لاشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها.

اقول: المراد بروح الله الروح الكلية التى خلقت من شعاعها البراق و الروح الكلية هى الركن الايمن الاسفل من العرش وهو النور الاصفر الذى اصفرت منه الصفرة وهو ملك يؤدى الى اسرافيل احكام الحيوة وهو روح محمد اهل (واهل ظ) بيته الطاهرين صلى الله عليه واله وهو الروح من امر الله و الروح من امر الرب و الروح يطلق على اربعة ملائكة:

الاول الروح من امر الله وهو النور الابيض وهو العقل الكلى وهو الركن

الايمن الاعلى من العرش وهو القلم .

و الثانى الروح من امر الرب المشار اليه اولاً وهو الركن الايمن الأسفل من العرش وربما أطلق أحدهما على الآخر .

و الثالث و الرابع الروحان اللذان على ملائكة الحجب اعنى الكروبيين . الثالث هو الركن الايسر الاعلى من العرش وهو النور الاخضر الذى اخضرت منه الخضرة وهو ملك يؤدى الى عزرائيل او انه يؤدى الى ميكائيل او هو اللوح المحفوظ . و الرابع الركن الاسفل الايسر من العرش وهو النور الاحمر الذى احمرت منه الحمرة فهذان يطلق على كل منهما الروح و على كل منهما القائم على ملائكة الحجب اعنى الكروبيين و باصطلاح الحكماء الابيض هو العقل الكلى و الاصفر هو الروح الكلية و الاخضر هو النفس الكلية و الاحمر هو الطبيعة الكلية و الاربعة المذكورة هم الملائكة العالون الذين لم يسجدوا لادم عليه السلم لانهم هم الانوار التى سجدت للملائكة لادم عليه السلم لكونها مشرقة على صلبه و لذا قال تعالى فى عتاب ابليس حين استكبر عن السجود لادم عليه السلم قال له استكبرت ام كنت من العالين و هم هؤلاء الاربعة و روح المؤمن مركبة من اشعة الاربعة فهى فى الحقيقة شعاع من تلك الانوار و انما قال اشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها و فى الروايات عن امير المؤمنين عليه السلم اشد اتصالاً من شعاع الشمس لا من اتصال شعاع الشمس و هى اوجه من هذه الرواية لان المفضل عليه هو شعاع الشمس لا اتصال شعاع الشمس فان كان اللفظ من المعصوم فهو اعلم بما قال و ما يقوله فهو واقع منه بقصد علم و ان كان من غيره بان كان منقولاً بالمعنى فالسهو من الناقل و الحاصل انما قال اشد مع ان شعاع الشمس فى اتصاله بها آية لذلك و الله القادر العليم ضربه مثلاً و جعله آية لذلك فلا يصح الاختلاف و لا التخلف لان عالم المجردات اشد من عالم الاجسام و عالم هو اصل لعالم الشهادة فيكون فيما يتساويان فيه اشد من عالم الشهادة فافهم و انما سمى الله تعالى هذه الروح المخلوقة روحاً له و نسبها اليه تشريفاً لها على سائر الارواح



كما قال للكعبة بيتى والمراد بالمؤمن هنا هم الانبياء عليهم السلم لا سائر المؤمنين ان اريد الحقيقة لان ارواحهم عليهم السلام لم يكن شعاعها حقيقة الا حقائق ارواح الانبياء عليهم السلم وان اريد المجاز جاز ان يكون المراد سائر المؤمنين لان ارواح المؤمنين اشعة لارواح الانبياء و ارواح الانبياء اشعة لارواح الائمة عليهم السلم كما صرحت به الاخبار.

قال: «و نقل الشيخ المفيد رحمه الله فى كتاب المقالات من كتاب نواتر الحكمة لبعض علمائنا الامامية اصحاب التوحيد رضى الله عنهم مسنداً الى ليث بن ابى سليم عن ابن عباس قال سمعتُ رسول الله صلى الله عليه واله لما اسرى به الى السماء السابعة ثم أُهبط الى الارض يقول لعلى بن ابى طالب عليه السلم يا على ان الله تبارك وتعالى كان ولا شىء معه فخلقنى و خلق رُوحى من نور جلاله فكنا اَمَامَ عرش رب العالمين نسبح الله ونحمده ونُهلِّله وذلك قبل ان يخلق السموات والارض فلما اراد ان يخلق ادم عليه السلم خَلَقْنى و اِيَّاكَ من طينة عليين وعجنت بذلك النور و غمسنا فى جميع الانهار و انهار الجنة ثم خلق ادم عليه السلام و استودع صُلبه تلك الطينة و النور فلما خلقه استخرج ذرّيته من ظهره فاستنطقهم و قرّره بربوبيته فاوّل ما خلق الله و اقرّ له بالعدل و التوحيد انا وانت و التّيون على قدر منازلهم و قربهم من الله عز و جلّ ، فى حديث طويل» .

اقول : قوله «لبعض علمائنا الامامية» يعنى ان كتاب نواتر الحكمة وهو المسمّى بدّبة شبيب الدهان لان شبيباً يبيع الادهان المختلفة و عنده دَبّة فيها بيوت يضع فى كل بيت منها دهنًا غير الاخر و هذا الكتاب جمعه محمد بن احمد بن يحيى الاشعري و سماه كتاب نواتر الحكمة لانه ليس فى نوع من العلم بل و لا مرتباً بل جمعه فى فنونٍ شتى فلقّب الكتاب بدّبة شبيب الدهان ، و قوله صلى الله عليه واله «يا على ان الله كان ولا شىء معه» يعنى به ان الازل ينافى الكثرة و التعدد و فيه رد على مثل المصنف و امثاله الذين يجعلون ذخيرة علمهم و اسراره اعتقاد ان بسطة الحقيقة كلّ الاشياء و برهنوا عليه بانّه

شئ لا يُسلب عنه شئ وقد تقدم احتجاجهم وابطاله فيكون معه كل شئ لانه كل شئ ومع اعتبار ان الواجب تعالى لا مجعول بالذات تكون الاشياء المفهومية لا مجعول بالتبع وسموا الاشياء اللاحقة في رتبة ذاته بالتبع من مفهومات الاشياء المتغيرة في انفسها المتغيرة بالاعيان الثابتة واعتقادان معطى الشئ ليس فاقداً له في ذاته لانه مبدأ كل شئ فلا يفوته شئ الا انها في ذاته بنحو اشرف وان وحدته لقوتها طوّث كثراتها وامثال هذه الترهات الفاسدة وكلها منفيّة بقوله صلى الله عليه واله كان الله ولا شئ معه، وان كل ما دلّ عليه لفظ ما خلا الله سبحانه فهو محدث لا من شئ ولا اصل له ولا ذكر قبل احداثه وانما اخترع اصله حين اخترعه بفعله فلا ذكر له بوجه من الوجوه قبل احداثه بالفعل،

ثم قال صلى الله عليه واله «فخلقني وخلق روحى من نور جلاله» فاتى بالفاء المفيدة للترتيب بلا مهلة اشعاراً بانه ليس بينه وبين خلقه شئ وان تفرّده مساوق لوجودهم فى انفسهم وعنده فى اوقات وجودهم وامكنة حدودهم وليس معهم ولا بائن (بائن ظ) منهم بينونة عزلة فيكون محصوراً وانما هو معهم بفعله وامره الذى قام به كل شئ ولا جل ذلك ورد فيمارووا: كان الله ولا شئ معه وهو الآن على ما كان هـ، يعنى ان توخّده وتفرّده سابق لهم ومساوق معهم ولاحق ولم يجمع شيئاً من جميع الاشياء معه تعالى حال من الاحوال بل هو الواحد الاحد الفرد الصمد خلو من خلقه وخلقه خلو منه لا بمفارقة ولا بملاصقة ولا بمقارنة ولا بمباينة ولا باتصال ولا بانفصال ولا يصدق على شئ غير ذاته ولا يصدق عليه شئ والمحملة<sup>١</sup> للتفريع أيضاً اشعاراً بالتفريق الذى اشار اليه ابو الحسن الرضا عليه السلام فى قوله كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه هـ، يعنى مثل قولى: خلو من خلقه وخلقه خلو منه لا بمفارقة ولا بملاصقة، الى قولى: ولا يصدق عليه شئ، و

امثالها فانّها غيورٌ وهى حدود ما سواه يعرف بها غيره ويستدلّ بها عليه من حيث صفة التعريف كما قال امير المؤمنين عليه السّلم صفة استدلالٍ عليه لا صفة تكشف له ، و قوله صلى الله عليه واله «من نور جلاله» اى من اثر جلاله و الجلال الحجاب و هو فعله اذ به ظهر بمفعولاته و به احتجب بهم عنهم وهذا النور هو الحقيقة المحمدية (ص) و هو محل الفعل المتقوم به كالانكسار فانه محلّ الكسر المتقوم به و كالقيام فى قولك قائم الذى هو اسم فاعل القيام فان القيام محل الحركة المتقومة به وهما القائم الذى هو اسم الفاعل وليس مسمّى قائم ذات زيد بل مسمّاه مثاله الظاهر بالقيام الفاعل له و ان كنت تجد ان مسمّى قائم هو ذات زيد فاسأل الله ان يصلح وجدانك ويكشف لك الحجب المانعة من ادراك ذلك ،

و قوله صلى الله عليه واله «فكنا آمّامَ عرش رب العالمين» كنا قبل عرش الموجد للعالمين اى جميع الخلائق ، و العرش له اطلاقات : منها المشية ومنها نور محمد صلى الله عليه واله المشار اليه بقوله تعالى ما وسعنى ارضى ولا سمائى و وسعنى قلبُ عبدى المؤمن ، فانه احد معانى الرحمن على العرش استوى و باعتبار مراتب هذا القلب هو كل المعانى للاية ومنها المركب من اربعة انوار نور احمر منه احمرت الحمرة و نور اصفر منه اصفرت الصفرة و نور اخضر منه اخضرت الخضرة و نور ابيض منه البياض و منه ضوء النهار و فى رواية منه ابيضّ البياض ، و منها العلم قال تعالى و كان عرشه على الماء انه حمّل دينه العلم و منها جميع الخلق و منها الملك قال تعالى رب العرش العظيم اى رب الملك العظيم و منها محدّد الجهات و منها عالم الغيب بالنسبة الى عالم الشهادة ، الى غير ذلك ، فامّا الاطلاق الاول فسابق ذاتاً مساوٍ ظهوراً و امّا الثانى فمتّحد لانه هم عليه (عليهم . خ ل) السّلم و امّا الملك و العلم و الغيب فباعتبار يكون نوره صلى الله عليه واله مساوياً و باعتبار سابقاً و ما سوى ذلك فهو سابق و يجوز ان يكون الامام بفتح الهمزة الوجه ،

و قوله صلى الله عليه واله «نسبح الله» الخ ، فى بعض رواياتهم انهم بعد

ان خلقوا بقوا وحدهم ليس شيئاً بعد الله غيرهم عليهم السلام يستبحون الله قبل  
 ان يخلق شيئاً من خلقه سواهم الف دهر كل دهر مائة الف سنة على ما يظهر لى  
 من اشارات الاخبار واذا قلت كل دهر مائة الف سنة فاريد على ما يظهر لا ان  
 هذا التقدير منصوص بخصوص لفظه بل بمعناه بل قد يستفاد اقل وقد يستفاد  
 اكثر والظاهر لى هذا العدد والله سبحانه ورسوله واله صلى الله عليه واله  
 اعلم، ثم خلق الانبياء عليهم السلام و كانوا هداة للانبياء والانبياء عليهم السلم  
 يدينون الله بولايتهم وحجتهم ويستتون بستتهم ويمثلون امرهم ويعرفون الله  
 سبحانه بسبيل معرفتهم الف دهر كل دهر مائة الف سنة ثم خلق المؤمنين من  
 انوار الانبياء واشعة انوارهم،

قال صلى الله عليه واله «فلما اراد ان يخلق ادم عليه السلم خلقنى واياك»  
 يعنى علياً «من طينة عليين» كناية عن اجسامهما عليهما السلم «وعجنت بذلك  
 النور» الذى هو اول صادر بفعل الله تعالى وهو الحقيقة المحمدية وهو الماء  
 الذى به حيوة كل شىء وهو وجودهم «وغمسها فى جميع الانهار» من العلوم و  
 العقل والحياء والحب والرضا والسخاء والصبر والشكر وغير ذاك من انهار  
 صفات الطاعات والفضائل والفواضل «وانهار الجنة» الاربعة نهر الماء وهو  
 يجرى من ميم بسم من بسم الله الرحمن الرحيم ونهر اللبن من هاء الله ونهر  
 العسل من ميم الرحمن ونهر الخمر من ميم الرحيم فالماء حياتهم لانهم اسماء  
 الله واللبن علمهم والعسل حبتهم والخمر سكر معرفتهم «ثم خلق ادم واستودع  
 صلبه تلك الطينة والنور» قال العباس بن عبدالمطلب فى مدح النبى صلى الله  
 عليه واله :

من قبلها طبت فى الظلال وفى

مستودع حين يخصف الورق

ثم هبطت البلاد لا بشر

انت ولا مضغة ولا علق

بل نطفة تركبُ السَّفينَ وقد  
 الجسمَ نسرأً واهلكه الغرقُ  
 تُنْقَلُ من صالِبِ الِى رحمٍ  
 اذا مضى عالمٌ بدا طَبَقُ  
 حتى احتوى يثك المهيمُ من  
 خُندَفَ علياءَ تحتها النُّظُوقُ  
 وانتَ لَمَّا وُلِدْتَ اشرقَتِ ال  
 ارضُ وضاءت بنورك الأُفُوقُ  
 فنحنُ فى ذلك الضياء وفى  
 النورِ وسُبلِ الرشادِ نخترِقُ

وليس قوله بل نطفة، ان نورهم صلى الله عليهم المتعلق بصلب ادم (ع) المنتقل  
 فى الاصلاب الشامخة والارحام المطهرة نطفة مدرة بل نطفة نور مقدرة تجرى  
 فيهم جرى الارواح فى الاجسام لانهم عليهم السلم فى تلك الحال على كمال  
 الاستقامة وتمام الاعتدال مثل ما روى ان فاطمة عليها السلم كانت تعلم امها  
 خديجة احكام دينها وهى فى بطنها وكلهم مثل هذا النوع قبل وبعد، «فلما  
 خلقه» اى ادم «استخرج ذريته من ظهره» استخرج من ادم ابنه شيث ويافث و  
 استخرج من ظهرهما اولادهما وهكذا اخرج كل نسمة من ظهر ابيه وهو سر  
 قوله تعالى و اذا اخذ ربك من بنى ادم من ظهورهم ذريتهم ولم يقل من ظهره و  
 انما قال صلى الله عليه واله من ظهره اختصاراً فى التعبير مع ظهور الحال ولان  
 الخارج من الاب الخارج من ابيه خارج من اب ابيه ولهذا كان اب الاب اباً بل  
 اولى من ابنه بيته وذلك لان المكلفين فى عالم الذر اخذهم سبحانه من ظهور  
 ابائهم بالتوالد كما فى هذه الدنيا وكلّفهم ثم رجعهم الى اصلاب ابائهم

«فاستنطقهم» بما جعل فيهم من العقول والفهم والاختيار ورفع عنهم الموانع فيما اراد منهم «وقررهم بربوبيته» فقال الست بربكم ومحمد نبيكم وعلى وليكم فقالوا بلى فمنهم من اجاب بقلبه ولسانه وهم المؤمنون ومنهم من انكر بقلبه ولسانه وهم الكافرون ومنهم من اجاب عن غير علم وهؤلاء مرجون الى يوم القيامة ومنهم من يلحق في الدنيا باحد الاولين بعد مدّة وتفصيل هذه المقامات طويل ، «فاول ما خلق الله واقرّ بالعدل والتوحيد انا وانت» اثمّ قال وانت بالنسبة الى من سواهما ولا يلزم منه التساوى فقد روى أنّ نور محمد صلى الله عليه واله خلق قبل خلق نور على من نور محمد صلى الله عليه عليهما والهما بثمانين الف سنة وهو مقرّ بالعدل والتوحيد ثم خلق منه نور على عليه السلام كما تحدث سراجاً من سراج قال على عليه السّلم انا من محمد كالضوء من الضّوء ، «والنبيون على قدر منازلهم وقربهم من الله عز وجل» فمن اقرّ قبل كان افضل واول النبيين وجد بعد خلق محمد واله صلى الله عليه واله بالف دهر كل دهر مائة الف سنة واتفق المسلمون على ان افضل الانبياء خمسة محمد صلى الله عليه واله ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى واتفقوا على انه صلى الله عليه خير الخلق واختلفوا في الاربعة من اولى العزم فاكثر العامة ان ترتيبهم في الفضل ابراهيم ثم موسى ثم عيسى وقال بعضهم ثم عيسى ثم موسى واتفقوا على مفضولية نوح واما اصحابنا فاكثرهم على ان الترتيب في الفضل هكذا ابراهيم ثم نوح ثم موسى ثم عيسى وقيل نوح ثم ابراهيم ثم موسى ثم عيسى وهذا هو المترجح عندي فان ابراهيم عليه السلام وان كانت ممادحة وذكره فضائله في الاحاديث اكثر من نوح عليه السلام الا انه مع ذلك كلّ من شيعة نوح لقوله تعالى وان من شيعته لابراهيم ولقوله تعالى واذاخذ الله من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح و ابراهيم وموسى وعيسى بن مريم وهو في مقام التفضيل لا في مقام السبق في الوجود في الدنيا والاخر محمداً صلى الله عليه واله وايضاً ليس في الانبياء عليهم السّلم من نبوته عامّة الا محمد ونوح عليهما السّلم واما ابراهيم عليه السّلم فانما ارسل الى اربعين بيتاً وليس نسخ الشريعة

دليلاً على الأفضلية والآل كان عيسى أفضل الأربعة وإيضاً فإن نوحاً عليه السلام  
أوتى من الاسم الأعظم خمسة عشر حرفاً وإبراهيم عليه السلام ثمانية وموسى  
أربعة وعيسى اثنين والله سبحانه ورسوله وخلفاؤه أعلم وبالجملة من سبق إلى  
الاجابة كان أفضل ،

والذى يترجّح عندى فى تفضيل الأربعة عشر معصوماً صلى الله على  
محمد وآله أنّ أفضلهم وسيدهم رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا معلوم ثم  
من بعده أميرهم على بن أبى طالب عليه السلام ثم الحسن ثم الحسين عليهما  
السلام لحديث سيد شباب أهل الجنة وتفضيل الحسن على الحسين عليهما  
السلام بالنص الخاص عن الصادق عليه السلام روى الصدوق (ره) فى اكمال  
الدين بإسناده إلى هشام بن سالم قال قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام  
الحسن أفضل أم الحسين فقال الحسن أفضل من الحسين قلت فكيف صارت  
الإمامة من بعد الحسين فى عقبه دون ولد الحسن فقال إن الله تبارك وتعالى  
لم يرد ذلك إلا أن يجعل سنة موسى وهارون جارية فى الحسن والحسين عليهما  
السلام لا ترى أنهما كانا شريكين فى النبوة كما كان الحسن والحسين شريكين  
فى الإمامة وإن الله عز وجل جعل النبوة فى ولد هرون ولم يجعلها فى ولد  
موسى وإن كان موسى أفضل من هرون هـ.

ثم القائم عليه السلام عجل الله فرجه لحديث : و تسعة من ذرية الحسين  
تاسعهم قائمهم أعلمهم رواه المقداد فى شرح الباب الحادى عشر وفى اخرى  
تاسعهم قائمهم أعلمهم أفضلهم وحديث الوصية فى قول النبى صلى الله عليه و  
آله لعلى عليه السلام فى امر الوصية : وانا ادفعها اليك يا على وانت تدفعها الى  
وصيک ويدفعها وصيک الى اوصيائك من ولدك واحداً بعد واحد حتى تدفع  
الى خير اهل الارض بعدك الحديث ، خرج تفضيل الحسن والحسين عليهما  
السلام بحديث سيد شباب أهل الجنة وبقي الباقي وفى معانيه روايات كثيرة ثم  
الائمة الثمانية عليهم السلام كلهم فى الفضل (سواء . خ) ومما تحمل احاديث  
المساواة على ذلك ثم فاطمة عليها السلام كما يشير اليه ما رواه فى الفقيه فيما

أوصى محمد عليا عليهما السلم و على الهما يا على ان الله عز وجل اشرف على الدنيا فاختراني منها على رجال العالمين ثم اطلع ثانيةً فاخترك على رجال العالمين ثم اطلع ثالثةً فاختر الائمة من ولدك على رجال العالمين ثم اطلع رابعةً فاختر فاطمة على نساء العالمين هـ، وهو يشعر بتفضيلهم عليها عليهم وعليها السلم ومثل حديث الانوار التي تزهري بها لعلى عليهم السلم فانها بقيت كذلك الى ان ولدت الحسين عليهم اجمعين السلام.

قال: «فقد ظهر من هذه النقول بعد شهادة البرهان للعقول ان للارواح كينونةً سابقة على عالم الاجسام والعقول القادسة والارواح الكلية عندنا باقية ببقاء الله فضلاً عن ابقائه لانها مستهلكة الذوات مطوية الانوار عند سطوع نور الجلال لا يرومون النظر الى ذواتهم خاشعين لله تعالى».

اقول: اما كون الارواح لها كينونية سابقة على عالم الاجسام سبقاً دهرياً فهو ظاهر واما السبق الزماني فهو محل الخلاف واكثر المحققين على ان الارواح سابقة على الاجسام في الدهر واما في الزمان فالاجسام سابقة عليها لانها انما تتكون من الاجسام كالثمرة من الشجرة والمستفاد من كلام ائمة الهدى عليهم السلم ان الروح موجودة في غيب النطفة كوجود الشجرة في النواة والحبة في العود الاخضر قبل ان تظهر السنبلة وهو معنى ما ذكره اكثر المحققين فيكون القول به متحققاً نعم لو قلت انها موجودة في الزمانيات غير ظاهرة الكينونة اصبحت وهو معنى قول المحققين والآن زيد الذي يخاطبك انما تخاطبك روحه في هذا القفص وهي الآن ليست بذاتها في الزمان وانما تكون في الزمان بتعلقها بالجسم تعلق التدبير فاذا قلت لك قام زيد سمعت اللفظ حين الخطاب بجسمك وآلاته وادركت معناه بروحك في مرتبتها من عالم الغيب فقد ادركت المعنى قبل خلق السموات والارض باربعة آلاف عام.

وقوله «والعقول القادسة» اي المتقدسة المتنزهة بذاتها عن شوائب المواد العنصرية والمدد الزمانية والصور الهندسية لانها متقدسة عن مطلق المادة ومطلق المدة ومطلق الصورة كما توهمه اكثر المتأخرين بل لها مواد



نورانية و مُدَدٌ دهرية و صور معنوية «و الارواح الكلية» وهى الرقائق الغيبية فهى فى عالم الغيب كالمُضْغ فى عالم الشهادة بالنسبة الى اطوار الجنين والعقل كالنطفة و تمام الخلقة كالنفس «عندنا باقية ببقاء الله» يريد أنّها كالظلّ للشاخص بقرينة قوله «فضلاً عن ابقائه» وهذا غلط ظاهر فإنّ الاشياء كلها لا فرق بين الارواح والاجسام قائمة بامر الله الفعلى اى المشية قيام صدور و بامر الله المفعولى اى النور المحمدى (ص) قياماً ركنياً اى قيام تحقّق قال الصادق عليه السّلم فى الدعاء كل شىء سواك قام بامرّك، فبقاء كلّ شىء بابقاء الله بدوام الامداد.

قوله «لأنها مستهلكة الذوات مطوية الانوار عند سطوع نور الجلال» لان مادتها من ذلك النور وهيئتها اى صورتها من اثر هيئته كما ترى من صورة الكتابة فان مادتها من الممداد و صورها (صورتها . خل) من هيئة حركة يد الكاتب ولا تتوهم ان نور الله عز وجل كما يذهب اليه هؤلاء من أنّه نور الذات الغير المصنوع فانهم لا يعرفون الله تعالى و أنّما نور الله هو فعله وهو مفعوله و اسماءه و صفاته اى صفات افعاله و كلها محدثة مخلوقة بفعل الله اما الفعل فخلقه الله بنفسه اى نفس الفعل لانه فعل و ايجاد و لا يحتاج فى ايجاده الا الى فعل و ايجاد و هو فعل و ايجاد فلا يحتاج فى ايجاده الى غير نفسه و امّا ما سوى الفعل فخلقه الله بالفعل فهم مستهلكون بوجدانهم فى انوار فعله و آيته الكبرى «لا يرومون النظر الى ذواتهم خاشعين لله» فانين (قائمين خل) فى خدمته و مراقبتهم لحضرته.

وقد ذكر الملا احمد اليزدى اعتراضات لبعض الناظرين فى قوله «باقية ببقاء الله» لان ظاهره القول باتّحادها به تعالى و احبب ان اذكره مختصراً و اذكر جوابه ليظهر لك الحال ، قال فى حاشيته : منها ان الاتحاد فى الوجود لا يتصوّر الا بين الكلّ و جزئى ذلك الكلّ كالانسان الموجود بوجود جزئياته و لا يصح الاتحاد بين الامور الجزئية و لا بين الحقائق المتباينة كالانسان والفرس و الواجب ليس كلياً للعقول لتندرج تحته و منها ان التباين بين الانسان والفرس

دون التباين بين الواجب والممكن و اذا امتنع فى ضعيف التباين الاتحاد ففى شديد التباين بالطريق الاولى ومنها ان للواجب بالذات خواص منها الا يكون مجعولا و للممكن خواص منها ان يكون مجعولا فلو جاز الاتحاد بينهما كان الشئ الواحد مجعولا و غير مجعول هـ ، ومنها ما ثبت انها متأصلة فى نفس الامر و ان لها علة جاعلة متقدمة عليها بخلاف الواجب فلو جاز الاتحاد فاما ان تكون قديمة فيلزم انقلاب الحقائق و ان بقيت على امكانها مع اتحادها بجاعلها كان جاعلا لنفسه و متقدما على نفسه لان الجاعل متقدم على المجعول و منها ان وجود الواجب ضرورى و وجودها جائز (جائز ظ) فالوجود و العدم فيه سواء فلو جاز الاتحاد كان الشئ ضروريا جائزا هـ .

قال سلمه الله : و يمكن الجواب عن هذه الوجوه جميعاً بان المراد ان الارواح الكلية باقية ببقائه ليس ما هو ظاهره كما فهمه المعترض بل المراد انهم لا يلتفتون الى ذواتهم اصلاً بل يقصرون النظر فى ذاته فما بقى فى الوجود فى نظرهم هو وجود الله تعالى لا غير فلا التفات لهم الى وجودهم فكانت الاثنية مرتفعة فى نظرهم و اذا كان الامر كذلك فكأنه صار وجوده وجودها اذ لا غير عندها الخ ، انتهى ملخصاً و انت خير بان هذا الجواب غير رافع للاعتراضات اصلاً لان الجواب انما هو بالاتحاد فى الوجدان و الاعتراض على دعوى الاتحاد فى الوجود لانه هو المستلزم للبقاء بخلاف الاتحاد فى الوجدان فانه لا يستلزم البقاء و الاعتراض متجه و لا مرد له لان الايرادات نشأت عن حسن الفهم لا عن سوء الفهم .

قال : « قال سعيد بن جبير لم يخلق الله خلقاً اعظم من الروح و لو شاء ان يبتلع السموات و الارضين فى لقمة لفعل و قال بعضهم الروح لم تخرج من كن لانه لو خرج من كن كان عليه الذل قيل فمن اى شئ خرج قال من بين جيماله و جلاله انتهى ، اقول معنى كلامه ان الروح هو امره تعالى و قوله كن فهو نفس امره تعالى الذى به تتكون الاشياء فساثر الموجودات خلقت و كانت من امره و امره لا يكون من امره و الا لزم الدور او التسلسل بل عالم امره تعالى نشأ من

ذاته نشو الضوء من الشمس والنداوة من البحر» .

اقول : قول سعيد بن جبير «لم يخلق الله خلقاً أعظم من الروح» يريد به عقل الكل فانه عندهم قبل جميع المخلوقات و لم يخلق الله شيئاً قبله و هو غلط لانهم انما تمسكوا بما ذكره بعض الحكماء بزعمهم انه تعالى بسيط من كل جهة و البسيط كذلك لا يصدر عنه الا واحد و بظواهر بعض الاخبار مثل اول ما خلق الله العقل و اول ما خلق الله روحى و قد غفلوا عما فى نفس الامر و ذلك اما فى زعمهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فهو ليس كما زعموا .

امّا اولاً فلان الصادر عن صانعه لا يصدر الا بواسطة الفعل لا من الذات لان هذا ولادة و اذا ثبت بالعقل و النقل انّ العقل مفعول و ان المفعول لا يصدر من ذات الفاعل و انما يصدر من فعله و الفعل يتعدّد بتعدّد اوقات اليجاد به و امكنة محدثاته فيجب تعدّد مفعولاته لكن الفاعل اذا كان مختاراً فهو فى ارادته ان شاء فعل و ان شاء لم يفعل لانه انما يفعل اذا كان المختار غنياً بمقتضى المصلحة فلما اقتضت المصلحة وحدة اول مفعول لم يحدث الا عقلاً واحداً و ليس لانه لا يمكن الا واحد و كيف لا يمكن الا واحد و هو صادر عن فعل المختار و فعل المختار انما يكون فى وقت دون وقت و جهة دون جهة و هيئة (دون هيئة .خل) و ذلك موجب لتعدّد الصادر منه و لان كون البسيط الذى ليس له الا جهة واحدة يجب اتحاد مفعوله انما ذلك من معانى الخلق .

وامّا ثانياً فلان الخالق الذى يجب فيه اجتماع النقيضين و ارتفاعهما بحيث يكون اجتماعهما عين ارتفاعهما مثل اوليته نفس اخريته و ظاهريته عين باطنيته و قربه عين بعده و علوه نفس (عين .خل) دنوه و هكذا من الامور المتناقضة مثل هو عالٍ عين ليس بعال و ظاهر عين ليس بظاهر و هكذا لا يصح ان تقدّر قدرته على قدر ادراك العقول فان من قدّر قدرة الله سبحانه على قدر عقله هلك فحيث بعد صدور اكثر من واحد عن البسيط فيما تدرّكه عقولهم لا يبعد فيما لا تدرّكه عقولهم و لا تقدّر قدرته على قدر عقولهم قال الله تعالى و يخلق ما لا يعلمون .

و قوله «ولو شاء ان يبتلع السموات والارضين فى لقمة لفعّل» مأخوذ من ظاهر بعض الاخبار وهو كناية عن كبره او عظمه .

و قوله «وقال بعضهم ان الروح لم تخرج (من كن . خ د) لانه لو خرج من كن كان عليه الذلّ» قول له لانه انما استشهد به لانه ارتضاه ويريد هذا القائل غير ما يريد علماء الدين عليهم السلام لانهم انما يريدون بالروح المخلوقة الصادرة من نور الانوار اعنى الحقيقة المحمدية (ص) و من ارض القابليات و هى تطلق كما تقدم على العقل الكلى عقل الكل وعلى الروح الكلية وهؤلاء يريدون به عالم الامر اعنى الفعل وعلى رأيهم انه قديم متحد بالذات معلّين بانه تعالى صنع الاشياء بذاته و الا لا احتاج فى صنعه الى غيره فبيّن ان الروح لو كانت مخلوقة لزمها ذلّ المصنوعة و الانفعال بل هى امر الله و كل كلامهم باطل لان هذه الروح مخلوقة صادرة من كن كصدور الصوت من القرع و ان اصطالحوا على تسمية الفعل بالروح ففيه ان الروح عند اهل الشرع و اهل المعارف الالهية اذا اطلقت تبادرت الافهام الى الروح المخلوقة اعنى العقل او الروح ، و اما الذلّ فلازم لذاتها و ان لحقها العزّ بالله كغيرها من الامور الطيبة قال تعالى و لله العزّة و لرسوله و للمؤمنين يعنى بالله و من يستنكف عن عبادته و يستكبر فسيحشرهم اليه جميعاً و اما هؤلاء فحيث حكموا باتحاده بالله لزمهم تنزيهه عن الذلّ و نحن لما نزهنا المعبود عز و جل عن الاتحاد بالسوى حكمنا على الروح بالذل لذاتها و قد قال الله تعالى و هم من خشيته مشفقون و من يقل منهم انى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين و هؤلاء لا يقولون بان الروح من السوى ، قال الملا احمد اليزدى المذكور صاحب الحاشية فى ان العالم حادث زمانى قال : و هذا مبني على ما قال يعنى المصنف من ان العقول القادسة و الارواح الكلية باقية ببقاء الله دون ابقائه فليست بعالم بمعنى ما سوى الله فافهم انتهى .

فتأمل فى هذا الكلام و ما ارادوا منه فانهم جعلوا الارواح و العقول ليست مما سوى الله تعالى ربى كيف خلقها ثم لم تكن سواء لا حول و لا قوة الا بالله

العلّي العظيم .

وقيل للبعض القائل «فمن اى شىء خرج قال من بين جماله وجلاله»  
اقول من عظيم وسواسهم ان الروح تولد لا بالايجاد الذى يعبر عنه بكن بل من  
جماله الذى هو نور الذات وجلاله الذى هو قدس الذات وطهرها وقهرها لكل  
شىء فلذا نزه الروح عن الذل والجمال قيل هو نور الذات والجلال هو  
الحجاب وقيل الجلال هو حجاب الذات اى نورها الذى تحتجب به والجمال  
نور الجلال والحاصل هذا الاعتقاد ظاهر الفساد ولو وجّهنا قوله من بين جماله و  
جلاله قلنا ان جلالة وجماله القديمين هما عين الذات البحت والذات البحت  
لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤ احد والجمال والجلال الحادثين ليس الا فعله  
وصفات فعله باى اعتبار او مفعوله وصفات مفعوله وكل له داخرون  
لا يستكبرون عن عبادته .

وقول المصنف «اقول معنى كلامه ان الروح هو امره تعالى وقوله كن  
فهو نفس امره تعالى الذى به تتكون الاشياء» وانا اقول كأنهم لا يعرفون الذى  
يراد من الروح حيث يريدون به امره الذى هو فعله وقوله وكن فهو نفس امره  
ايضا ظاهره ليس بصحيح بمعنى انه ان اراد ان كن بلفظه حقيقة هو امره الذى  
هو فعله فنعم كن صورة الامر وقد جعلها الله سبحانه منه بهذا المعنى لان (لانه .  
خل) فى الحقيقة انما خصت صورة الامر بكن للاشارة الى ان الفعل تكوين  
يشار اليه بالكاف التى هى الاشارة الى الكون والنون اشارة الى العين المكونة  
فقوله وكن نفس امره غلط يقول الصادق عليه السلام : لا كاف ولا نون وانما  
اراد فكان ، ثم اتا قد ذكرنا فى الشرح مراراً متعدّدة ان الامر قسمان امر هو  
الفعل اى المشيئة والارادة والابداع وامر هو المفعول الاول يعنى النور  
المحمدى فبالامر الاول قامت الاشياء قيام صدور وبالثانى قامت الاشياء قيام  
تحقق يعنى قياماً ركنياً .

وقال المصنف «فسائر الاشياء خلقت وكانت من امره» يعنى فعله وهذا  
صحيح عندنا وان كان هو يعتقد ان كثيراً من الاشياء امور اعتبارية ليست

مخلوقة كالامكان والحدوث وامثالهما .

وقال «وامره لا يكون من امره والالزم الدور او التسلسل» و اقول يريد ان كن امره فلا يكون صادراً من كن الذى هو امره وهذا تصحيح لكلام ذلك البعض القائل وهذا ليس بصحيح لما قدّمنا ان الامر الذى هو الفعل خلقه الله بنفسه كما قال الصادق عليه السلام: خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية، وهى الفعل المخلوق به فاذا كان مخلوقا بنفسه فاين الدور او التسلسل لانا لانريد ان نفسه شىء غيره لانه ايجاد و اليجاد محدث لا يحتاج فى ايجاده الا الى ايجاد وهو ايجاد فلا يحتاج فى ايجاده الى غير نفسه .

وقال المصنف «بل عالم امره نشأ من ذاته نشو الضوء من الشمس و النداءة من البحر» و اقول يريد ان الفعل نشأ من ذات الله مثل نشو الضوء من الشمس و الضوء ليس بفعل من الشمس و انا ما درى ما يريد المصنف هل يريد انه ولادة من ذاته تعالى او انه ظل لازم له تعالى او انه امر فرضى و انما يريد انه تعالى فاعل بذاته فذاته فعله و عبارته و ما يظهر من كلماته صادقة على الثلاثة و كلها باطلة و قوله «و النداءة من البحر» وهى اجزاء صغار من ماء البحر نفسه فان اراد بالمتلئين معنى واحداً لم يكن مريداً للثلاثة و انما يريد واحداً وهى الولادة لان النداءة ظاهراً ليست عرضاً للماء و ان اراد كونها عرضاً فهو يريد اوسط الثلاثة و على كل تقدير فمراده باطل ليس من الحق فى شىء و انما ذاته الازل و فعله فى الامكان و الحدوث الراجح و اين الرب و اين العبد .

قال: «و قال ابن بابويه ايضا فى كتاب الاعتقادات اعتقادنا فى الانبياء و الرسل و الائمة عليهم السلم ان فيهم خمسة ارواح روح القدس و روح الايمان و روح القوة و روح الشهوة و روح المدرج و فى المؤمنين اربعة ارواح و فى الكافرين ثلاثة ارواح و اما قوله تعالى و يستلونك عن الروح قل الروح من امر ربي فانه خلق اعظم من جبرئيل (جبرئيل ظ) و ميكائيل كان مع رسول الله صلى الله عليه و اله و مع الملائكة و هو من الملكوت ، انتهى كلامه» .

اقول: انّ الخمسة الارواح هنا جواهر نفسانية بسائط يعنى أنّها حصص

جزئية متشخصة تشخصاً نوعياً وهو مرادنا بكونها بسائط وذلك كاجزاء الشيء الواحد فان الشيء متعين بتعينات شخصية واجزاؤه كل منها متعين بتشخصاتٍ نوعية لاؤها حصص من النوع لا تمايز التميز الشخصي الا بانضمام بعضها الى بعض و مرادنا بالتشخص الشخصي ما يفيد معنى غير معنى المادة و كل جزء قبل الانضمام اذا تشخص التشخص الشخصي افاد معنى فى نفسه غير ما يفيد بالانضمام و لذا قلنا ان كلاً منها تشخصه نوعى بهذا المعنى و الا فانه اذا فصلت الحصة الجزئية للشيء قبل الانضمام لزما التشخص الشخصي بالنسبة اليها اما بالنسبة الى المركب فتشخصها نوعى مثلاً اذا قلت ق فان لها فى نفسها تشخصاً شخصياً بمعنى انها غير قولك م لكن تشخصها فى نفسها بالنسبة الى ما يتركب منها نوعى فتقول قم ، فتكون القاف بانضمامها الى باقى الحروف مفيدة معنى شخصياً غير ما تفيد فى قولك قلب و غيرهما فى قدر و هذا معلوم لمن له معلوم فهذه الارواح ارواح جزئية للشخص الانسانى فروح القدس هى روح العصمة و لا توجد الا فى الانبياء و الرسل و الائمة عليهم السلم و بها يتمتعون من المعاصى الصغائر و الكبائر مع القدرة عليها و التمكن منها اختياراً و روح الايمان و هى روح اليقين القار فى الجنان بمطابقة عمل الاركان مما يرضى الرحمن و توجد فى الانبياء و الرسل و الائمة عليهم السلام و فى المؤمنين المستقرى الايمان و روح القوة و هى القوة التى يقدر بها على حمل الثقل و معاناة الاشياء الشاقة و روح الشهوة و هى التى بها يشتهى الاكل و الشرب و النكاح و ما شبه ذلك و روح المدرج و هى القوة التى بها يدب فى الارض و يدرج و هذه الارواح الثلاث توجد فى الانبياء و الرسل و الائمة عليهم السلم و فى المؤمنين و فى الكافرين و فى سائر الحيوانات فاذا اجتمعت مع روح القدس استولت على الثلاث و مالت بها الى مقتضاها من الطاعات بحيث لا تخرج عن سلطانها ابداً الا ان يشاء الله تعالى فهى مستهلكة الالتفات الى مقتضى نفسها لغلبة روح القدس عليها و اذا اجتمعت مع روح الايمان و لم تكن معها روح القدس و كانت روح الايمان مطمئنة او مطمئنة (مطمئنة ظ) راضية

بل او راضية مرضية ما لم تكن كاملة كالاولى فان روح الايمان تستولى على الثلاث من غير استهلاك فتكون الثلاث فى اغلب احوالها تابعة لروح الايمان و قد تحيص حيصه فتميل بطبعها الى مقتضى ذاتها لعدم فناء طبيعتها بالكلية فتقارف المعاصى و تلمّ لمماً و تردّها بالمجاهدات روح الايمان الى الطاعة و التوبة و تستدرك ما قصرت عنه او فرطت فيه من مجاهدتها بالتوبة او بالندم و الاستغفار و هو كما روى قائم مقام التوبة لمن لا يريد بنيته الا مراد الله و محبته ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون اللهم اغفر لنا ما مضى من ذنوبنا و اعصمنا فيما بقى من اعمارنا انك اكرم المسؤولين ففى اهل العصمة عليهم السلام خمسة ارواح و فى المؤمنين اربعة ارواح و فى الكافرين و المنافقين و المشركين و سائر الحيوانات ثلاثة ارواح و ذلك قول الله عز و جل ان هم الا كالانعام بل هم اضل.

و اما قوله « و يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى » ففيه وجه انه (ان . خ ل) الروح الحيوانى اى المتحرك بالارادة و ذلك لان بعض اليهود اتوا الى النبى صلى الله عليه و اله و قالوا نسأله عن الروح فان اجاب فليس بنبى لان الانبياء حكماء لا يتكلمون لاحد بما لا يفهمه و ان لم يجب فهو نبى و لما كان صلى الله عليه و اله حجة الله على جميع خلقه و لا يجوز ان يكون لله تعالى حجة يُسئل فيقول لا ادرى لم يجز الا يجب اذا سُئل و كان حكيما لا يضع الاشياء فى غير مواضعها و لا يكلم احداً بما لا يفهمه اجاب بحقيقة الجواب على نوع الايهام لعدم الجواب فقال من امر ربى و ذلك بامر الله و تسديده لنييه و امر الله هو الحقيقة المحمدية كما ذكرنا مراراً و يطلق على الفعل ايضا كما تقدّم الا انه فى هذه الاية على هذا التوجيه تتعين ارادة الحقيقة المحمدية منه بقرينة قوله من الدالة على الابتداء فانها لا تدخل الا على المادة فتقول صغت الخاتم من فضة و خُلِقَ الإنسان من تراب و الفعل لا يصح ان يكون مادةً للمفعول كما ترى فى الكتابة فانها ليست مركبة من حركة اليد بان تكون مادةً للكتابة نعم تكون صورته من هيئة الفعل كما ترى صورة الكتابة من هيئة الفعل و اما المفعول



الحقيقى فكذلك وان خفى على اكثر الافهام توهم ان مادته من الفعل قياساً على ما فهم من ضرب ضرباً فانّ ضرباً هو المفعول الحقيقى وهو الذى يقع غاية و تأكيداً لانه ناش منه وليس كما فهم من ضرباً وان كان ضرباً آيةً للمفعولات بفعل الله الا انّ احرفه ليست هي احرف ضرب بعينها ولا منها وانما هي مُصاغَةٌ فى قالب احرف ضرب بمعنى ان المتكلم جذب هواء الى جوفه وصاغه احرفاً بالة مخارج الحروف من لسانه واسنانه ولهاته وحلقه فلما قال ضَرَبَ واتى بلفظ دال على الفعل واراد ان يؤكد بآثره والاتيان بغايته واثره لا يكون الا بما يشابهه فجذب هواء كالاؤل وصاغ حروفه فى قالب حروفه ليعلم أنّه اثره و تأكيداً له ناشٍ عنه وليس ناشياً منه والفعل آخذته الله بنفسه فى الامكان الراجح واخذ به هواء امكانيا من الراجح فصاغه به فيه وهو النور المحمدي صلى الله عليه واله ثم بعد ما شاء الله من الدهور صاغ من هذا النور ومن قابليته التى هي الزيت الذى يكاد يضىء ولو لم تمسسه نار اى ولو لم يتعلّق به الفعل الممكنى عنه بالتأراى المشيئة بالفعل المذكور عقلاً وهو عقل الكل المسمى بالعقل الكلّى وبالروح من امر الله وهو النور الابيض وروحاً وهو روح القدس وهو روح الكلّ المسمى بالروح الكلّى وبالروح من امر ربّى وقد يطلق على النفس ايضاً فيقال قبض ملك الموت روحه او نفسه وتطلق على العقل قال صلى الله عليه واله : اول ما خلق الله العقل واول ما خلق الله روحى وقال الصادق عليه السلم : ان الله خلق العقل وهو اؤل خلق من الروحانيين عن يمين العرش وفيه وجه اخر وهو انه ملك اعظم من جبريل وميكائيل وروى عنه عليه السلم وهو الذى اشرنا اليه بانّه من امر الله او من امر ربّى وهو من الملكوت ، واعلم انه قد وقع خلاف فى الملكوت وقد اشرنا اليه قبل هذا فيما تقدم الى بعضه و الاكثر على انه تحت الجبروت والجبروت فوقه بناء على ان الملكوت عالم النفوس والجبروت عالم الارواح وقال بعض بالعكس وهو مروي ايضاً وهنا فى هذا الحديث فيه احتمالان ناشيان من انّ الروح المذكورة فى الحديث المفسّر للاية هل المراد به العقل الذى هو من امر الله ام الروح التى هي من امر

الربّ والفرق في التعبير بين امر الله و امر الربّ انا نريد بامر الرب اي المربّي وهو اسم الرحمن الذي استوى برحمانيته على العرش فاعطى كل ذي حق حقه وساق الى كل مخلوق رزقه و امر الله هو اسم الله وهو العقل والالف القائم و صورته في بساطته هكذا **ل**و الالف المبسوط هو النفس اي اللوح المحفوظ و صورته هكذا **ـ** والروح بينهما و صورتها هكذا **لـ** فافهم .

قال : « وقد اخذ هذا الكلام من احاديث ائمتنا المعصومين صلوات الله عليهم والمراد من روح القدس الروح الذي كان مع الله من غير مراجعة الى ذاته وهو المسمى عند الحكماء بالعقل الفعّال و من روح الايمان العقل المستفاد الذي صار عقلاً بالفعل بعد ما كان عقلاً بالقوة و من روح القوة النفس الناطقة الانسانية وهى عقل هيولانى بالقوة و من روح الشهوة النفس الحيوانية التى شأنها الشهوة والغضب و من روح المدرج الروح الطبيعى الذى هو مبدأ التنمية والتغذية وهذه الارواح الخمسة متعاقبة الحصول فى الانسان على التدريج » .

اقول : قوله « اخذ هذا الكلام » الخ ، يريد به الصدوق (ره) .

وقوله « والمراد من روح القدس » الى قوله « الى ذاته » يريد منه غير ما تدل عليه عبارته فان الذى تدلّ عليه عبارته انه الروح المخلوقة وهو الملك الذى يكون مع الانبياء والرّسل والائمة عليهم السّلم و أنّها مع الله بالاقبالِ عَلَيْهِ وعدم الغفلة عن ذكرِهِ ولذا قال وهو المسمى عند الحكماء بالعقلِ الفَعّالِ و اما مُرَادُهُ فانه يعنى به الروح الذى هُوَ امرُهُ تعالى وهو كن وليس صادراً من كن الذى هو امرُهُ وهو ناشٍ من ذاتِ الله نشو الضّوء من الشمس والنداءة من البحر كما تقدم الاشارة اليه و الى فسادِهِ .

و اما قوله « بالعقل الفَعّال » فاعلم انّ العَقْلَ الفَعّالَ يطلقه الحكماء الالهيون الاولون على عقل الكلّ الذى فوّض الله تعالى اليه الابدان فهو بالله يصنع ما دونه و بعضهم وهم اصحاب العقول العشرة يطلقونه على العقل العاشر الذى هو عقل العناصر و قد قررنا بطلان قول هؤلاء و لو فرض صحّته فالعقل الكلى

أَحَقُّ بِهَذِهِ الصِّفَةِ وَفِي الْعِلَلِ لِلصَّدُوقِ بِسَنَدِهِ إِلَى عُمَرَ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سُئِلَ مِمَّ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ (العقل . خ ل ) فَقَالَ خَلَقَهُ مَلَكًا لَهُ رُؤُوسٌ بَعْدَدُ الْخَلَائِقِ مَنْ خُلِقَ وَمَنْ لَمْ يُخْلَقْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ وَلِكُلِّ رَأْسٍ وَجْهٌ وَلِكُلِّ آدَمِيٍّ رَأْسٌ مِنْ رُؤُوسِ الْعَقْلِ وَاسْمُ ذَلِكَ الْإِنْسَانِ عَلَى وَجْهِ ذَلِكَ الرَّأْسِ مَكْتُوبٌ وَعَلَى كُلِّ وَجْهِ سِتْرٌ مُلْقَى لَا يَكْشِفُ ذَلِكَ السِّتْرَ مِنْ ذَلِكَ الْوَجْهِ حَتَّى يُولَدَ هَذَا الْمَوْلُودُ وَيَبْلُغَ حَدَّ الرِّجَالِ أَوْ حَدَّ النِّسَاءِ فَإِذَا بَلَغَ كَشَفَ ذَلِكَ السِّتْرَ فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيُفْهِمُ الْفَرِيضَةَ وَالسَّنَّةَ وَالْجَيْدَ وَالرَّدَى الْآلَا وَمِثْلَ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمِثْلِ السِّرَاجِ وَسُطِّ الْبَيْتِ هـ، أَقُولُ فَهَذَا بَعْضُ مَا ذَكَرَ مِنْ فَعْلِهِ فِي عَالَمِ الْغَيْبِ وَمَا ذَكَرَ فِي فَعْلِهِ فِي عَالَمِ الشَّهَادَةِ وَالشَّهَادَةُ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ أَقْبَلُ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ ادْبِرْ فَادْبَرَ فَقَالَ تَعَالَى وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْكَ بِكَ أَثِيْبٌ وَبِكَ أَعَاقِبُ وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبَّ هـ، أَقُولُ وَقَدْ تَقَدَّمَ أَنَّهُ يَكُونُ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ بِوَجْهِهِ مِنْ وَجْهِهِ وَهُوَ رُوحُ عَصْمَتِهِمْ وَلَمْ يَنْزَلْ بِكُلِّهِ قَبْلَ وَلَادَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَمَنْذُ نَزَلَ عَلَيْهِ لَمْ يَصْعَدْ قَطُّ فَهُوَ بِكُلِّهِ مَعَ خُلَفَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَهُوَ الْآنَ بِكُلِّهِ مَعَ الْحُجَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ بَابُ اجَابَةِ الْمَعْصُومِينَ فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ بِوَجْهِهِ فَكَلَّمَا طَلَبَ مِنْ بَابِيَّةِ ذَلِكَ الْوَجْهِ اتَّاهَ بِهِ ذَلِكَ الْوَجْهِ وَلَيْسَ غَيْرُ ذَلِكَ الْوَجْهِ وَمُحَمَّدٌ وَآلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ هُوَ عِنْدَهُمْ بِكُلِّهِ فَكُلُّ مَا يَسْأَلُونَ مِنْهُ يَأْتِيهِمْ بِهِ وَهُوَ نُورُ لَيْلَةِ الْقَدَرِ،

رَوَى الْحَسَنُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْحُلِيِّ فِي مُخْتَصَرِ بَصَائِرِ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَشْعَرِيِّ وَفِيهِ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَبَّاسٍ بْنِ جَرِيشٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ الْجَوَادِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ عَنْ سُورَةِ أَنَا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدَرِ فَقَالَ وَبِكَ سَأَلْتُ عَنْ عَظِيمِ آيَاكَ وَالسُّؤَالُ عَنْ مِثْلِ هَذَا فَقَامَ الرَّجُلُ قَالَ فَاتَيْتُهُ يَوْمًا فَأَقْبَلْتُ عَلَيْهِ فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ أَنَا أَنْزَلْنَاهُ نُورٌ عِنْدَ الْأَنْبِيَاءِ وَعِنْدَ الْأَوْصِيَاءِ لَا يَرِيدُونَ حَاجَةً مِنَ السَّمَاءِ وَلَا مِنَ الْأَرْضِ إِلَّا ذَكَرُوا هَذَا لَذَلِكَ النُّورِ فَاتَاهُمْ بِهَا وَفِيهِ بِهَذَا السَّنَدِ قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَا أَنْزَلْنَاهُ نُورٌ كَهَيْئَةِ الْعَيْنِ عَلَى رَأْسِ

النبي والاولياء عليه وعليهم السلم لا يريد احدٌ متاعاً علم امرٍ من امر الارض او من امر السماء الى الحجب التي بين الله وبين العرش الّا رفع طرفه الى ذلك النور فرأى تفسير الذي اراد مكتوباً هـ، اقول قوله كهيئة العين قيل لعل المراد بالعين هنا عين الشمس ويحتمل أن يكون المراد بها الدُّور بين انتهى، والذي افهم ان المراد بها عين تعقله من دماغه عليه السلم.

قوله «ومن رُوح الايمان» يعنى به المراد من روح الايمان «العقل المستفاد الذي صارَ عقلاً بالفعل بعد ما كان عقلاً بالقوة» اقول العقل لغة الحبس وعند اهل الشرائع والملل يطلق على معاني على حسب مراداتهم ومذاقاتهم .  
الاول العقل الذي هو مناط التكليف الشرعى من حيث انه يدعو الى التأدب بالاداب الشرعية بقدر الوسع او دون الوسع علماً وعملاً فلا يتوجه الى فاقد التكليف وقيل فى تحديده بوجوهٍ متقاربة منها انه قوة غريزية يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات فالنائم على هذا التعريف لا يسمى عاقلاً لعدم العلم ومثله ما يعرف به حسن الحسن وقبح القبيح ومنها انه قوة ادراك الخير والشر والتمييز بينهما والتمكن من معرفة اسباب الامور وما يؤدى اليها وما يمنع منها ومنها انه العلم ببعض الضروريات وهو العقل بالملكة وقريبٌ منه ما قيل انه العلم بوجوب الواجب واستحالة المستحيل فى مجارى العادات ومنها انه عدم الجنون عما من شأنه ذلك فهو صفة أولى للانسان تدعو الى الافعال الحسنة وضده الجهل والهوى او صفة يستعِدُّ بها لاستنتاج المجهولات من المعلومات وضده الجنون .

المعنى الثانى العقل هو العلم التام بالشىء الحاصل من التأمل التام فيه  
المعنى الثالث هو التأدب بالاداب الحسنة فى طلب العلم بالاشياء من حيث حسننها وقبحها وكمالها ونقصها ونفعها وضررها والعمل بذلك .

المعنى الرابع العقل هو التأدب بالاداب المستفاد من التجارب بمجارى

الاحوال .

المعنى الخامس العقل هو جودة الذهن وسرعة انتقاله الى الدقائق مع

حبس النفس على الحق وهو الذى اشير اليه فى الحديث العقل ما عُبدَ به الرحمن واكتسب به الجنان وقد يطلق عليه الذكاء و الفطنة و الفهم و البصيرة و كذا الكياسة وان كان مع حبس النفس على ضد الحق مع رعاية منافع الدنيا فقط فليس بعقل بل تسمى النكراء و الشيطنة و الجربرة و الفطنة البتراء و يقابل هذا العقل الجهل و الحمق و الغباوة و البلاهة و البلادة

المعنى السادس العقل ميل النفس الى الافعال الحسنة و العقل بهذا المعنى فطرى و كسبى و كذا بالمعنى الذى قبله و الفطرى منه ما خلقه الله مع خلق النطفة و هو الاعلى من مراتب الفطرى و منه ما يخلق عند الولادة و هو المتوسط و منه ما يخلق عند البلوغ و هو الادنى و الكسبى ما يحصل بعد ذلك بتكرار مراجعة العقل فى المعانى و معالجة الصنائع و وقته كل العمر و هو قول الحكماء فى اشاراتهم ان زمن الربيع لا يُعَدَم من العالم اى ان وقت تحصيل الكمالات لا يفقد فى اول العمر و فى وسطه و فى آخره و هذا الكسبى اختيارى فمن طلب و جد و اما الفطرى فقليل انه اختيارى عند التكليف الاول فى عالم الذر و قيل انه ايجابى لان تنزلات العقل الاول فى المراتب الكونية عند ظهوره بها باذن الله عز و جل ايجابى تكوينى اقول و الحق انه اختيارى بل الحق انه ليس فى الوجود اضطرار بل كل الموجودات مختارة لانها اثر المختار فهم من فهم و قد حقّقناه فى مباحثاتنا و فى الفوائد بما لا مزيد عليه و لا مناص عنه .

المعنى السابع العقل هو النفس الناطقة الانسانية باعتبار مراتبها فى استكمالها علما و عملا و يطلق هذا المعنى على نفس تلك المراتب و على قواها فى تلك المراتب و ذلك ان للنفس قوّة باعتبار تأثرها عما فوقها و تلقّيها ما يكمل جوهرها من التعقّلات و يسمّى ذلك عقلاً نظريّاً و باعتبار تأثيرها فى البدن بتكميل جوهره اختيارياً لانه آله لها فى تحصيل العلم و العمل و للنفس ايضا قوّة اخرى تسمى عقلاً عمليّاً .

و للاول اعنى العقل النظرى اربع مراتب :

الاولى استعداد بعيد للكمال و هو محض قابليّتها للادراك و يسمّى عقلاً

هيولانيا تشبيهاً بالهيولى المجردة عن الصور احترازاً عن الهيولى الثانية التى اخذت الصور فيها اعنى المادّة وهى الجسم .

الثانية استعداد متوسط لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات بالاولى ويسمى عقلاً بالملكة يعنى بالقوة لا بالفعل .

الثالثة استعداد قريب لاستحضار النظريات متى شاء ويسمى عقلاً بالفعل وقيل يسمى هذا عقلاً مستفاداً .

الرابعة الكمال وهو تحصيل النظريات مشاهدة ويسمى عقلاً مستفاداً أو قيل يسمى هذا عقلاً بالفعل وقد يعتبر هذا بالقياس الى جميع مدرّكاته بحيث لا يغيب عنه شيء وهو بهذا المعنى انما يكون فى الاخرة كذا قيل ومنهم من جوّزه فى الدنيا لنفوس قويّة لا تشغل بشيء ولا شك فى وجوده فى الدنيا مع اهل العصمة عليهم السّلم وهو قوله تعالى : ولا اكملئك الا فيمن أحبّ ، واهل محبّته على الحقيقة محمد واهل بيته الطاهرين عليه وعليهم السّلم ومن دونهم شيعتهم من الانبياء والمرسلين والخصيصين من اتباعهم .

وللثانى وهو العقل العملى ايضا اربع مراتب :

الاولى تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع المعنويّة .

الثانية تهذيب الباطن من المهلكات الرديّة وترك الشواغل عن عالم

الغيب

الثالثة تجلّى النفس بالصور القدسية بعد القرب والاتصال بعالم الغيب

بمباشرة روح اليقين .

الرابعة انجلاء ضياء المعرفة بالفؤاد واستغراقه بانوار الجلال والجمال وهو مقام الصّدق فى المحبة مع الله فى جميع المواطن بحيث لا يفقده حيث يحب ولا يجده حيث يكره .

واعلم ان ما يطلق عليه اسم العقل اثنان :

احدهما الجوهر الدّراك للاشياء وهو متعلق بباطن الجسم الصنوبرى

الذى فى الصدر وهو القلب الذى عناء الله سبحانه بقوله تعالى ولكن تعمى

القلوب التي في الصدور تعلّق التدبير و مرادنا بقولنا بباطن الجسم انه لا يتعلق بالاجسام الا بالواسطة و الواسطة هنا هي النفس المسماة بالصدر فان المراد بالصدر هنا هو النفس و الخيال فانه صدر القلب الذي هو العقل الجوهرى و هو رأس من العقل الكلى او وجهه منه فالنفس مستنيرة باشراقه عليها كاستنارة الجدار باشراق الشمس عليه .

و ثانيهما فعله و ادراكه و بصره و سماعه و هو متعلق بباطن الدماغ و مُرادنا بباطن الدماغ الذى فى الرأس فعل النفس و الخيال و ادراكهما و بصرهما و سمعهما و ذلك فى دماغ الرأس فهما اى فعل النفس و الخيال و ادراكهما و بصرهما و سمعهما مشرقان باشراق وجه العقل عليهما كاشراق النفس و الخيال باشراق القلب عليهما و الاول رأس من عقل الكل و ذلك الرأس هو امر الله الخاص بعقل ذلك الشخص و عقل ذلك الشخص الخاص به الذى يقبل الزيادة و النقصان هو اشراق وجهه اعنى الرأس الخاص به من العقل الكلى عليه فالاشراق عقل الشخص يزيد باصلاح قلبه بحسن الغذاء و بالاعمال الصالحة و النيات الخالصة و ينقص بعكس ذلك و اما وجهه الخاص به من عقل الكل فلا يزيد و لا ينقص و المستفاد و بالفعل هو القابل للزيادة و النقصان و حيث كان اختيار المصنّف ان المستفاد هو النّهاية جعله روح الايمان و كان الذى يجول فى خاطرى ان المرتبة الثالثة هى المستفاد و بالفعل هى الرابعة . ثم اعلم ان روح الايمان ليست هى العقل لان العقل هو وجه الوجود اعنى الفؤاد الذى هو حقيقة الشىء من ربّه و هو نور الله الذى ينظر به المؤمن و له هيكل معنوى مركب من حدود جبروتية معنوية احدها روح الايمان فروح الايمان ركن من اركان العقل الشرعى لانه نور صوّر على هيئات هياكل التوحيد و قوله فى وصف المستفاد الذى صار عقلاً بالفعل بعد ما كان عقلاً بالفعل (بالقوة . خ ط) ، يريد بالفعل ما يقابل القوة لا قسيم المستفاد .

و قوله «و من روح القوة» اى المراد من روح القوة فى الحديث «النفس الناطقة الانسانية و هى عقل هيولانى بالقوة» ليس بصحيح لان العقل بجميع

انواعه قوى للنفس الناطقة الانسانية لانه ان اراد بها الفلكية اى الحيوانية الحسية فهذه مركب للنفس الكلية التى هى مركب العقل و ان اراد بها الناطقة القدسية فالعقل من قواها بل هو مركبها وهى روحه لانها هى الفؤاد من عرف نفسه فقد عرف ربه على ان الامام عليه السلام فى نفس حديث الارواح الخمس فسرّها بالقوة التى يحمل بها الانتقال ولهذا تكون فى كل حيوان ناطق او صامت و اين هذه من العقل الهولانى الذى النور الاولى اعنى اول اشراق وجهه من عقل الكل على باطن قلبه الصنوبرى .

و كذلك قوله «المراد من روح الشهوة النفس الحيوانية» فان هذه هى الحساسة الفلكية التى اصلها الافلاك ومقرّها القلب لها قوى ثلاث روح المدرج وروح الشهوة وروح القوة و الامام عليه السلام حين ذكر الارواح فسرّ روح القوة بالقوة التى يحمل بها الثقل وروح الشهوة التى بها يأكل ويشرب وينكح وروح المدرج التى بها يدب ويدرّج ويمشى و كل الثلاث من قوى الحيوانية الحساسة الفلكية و انما فسرّها بهذا حيث لم يأخذ الحديث من اصله و انما اخذه من اعتقاد ابن بابويه فاقصر على ما فيه و وجه الارواح الثلاث على هذه المعانى الغيبية .

و المراد من الطبيعى الذى هو مبدأ النمو هو النفس النباتية وهى غذاء ترّكّب من جزء من التراب و جزء من الهواء و جزء من النار و جزء من الماء بعد تعديلها و تميّزها عن الغرائب على ما قرّر فى العلم الطبيعى .

قوله «و هذه الخمسة متعاقبة الحصول على التدرّج» يريد ان كلّ واحدة شرط لما بعدها و الشرط سابق على المشروط فتكون متعاقبة فى حصولها للشئ شيئا فشيئا و هذا الكلام ربّما يجرى فى البعض لكن ليس على ترتيب ما ذكره لان الثلاثة الاواخر اعنى روح القوة وروح الشهوة وروح المدرج فى الحقيقة متساوقة لكون كل واحدة من متمات الاخرى لكن اذا غفلنا عن هذا النظر فى الحقيقة و اعتبرنا الظاهر فالحصول قسمان حصول دهرى و حصول زمانى اما الحصول الدهرى فالسابقة روح القدس بما لا يكاد يتناهى و فى



الحصول الزماني هي آخرها حصولاً ومن دون روح القدس في الحصول الدهري روح الايمان وهي قبل روح القدس في الزماني ومن دونها روح القوة في الحصول الدهري لكونها من اثار الطبيعة الكلية كما اشار سبحانه اليه قال تعالى علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى وهو جبرئيل عليه السلم حامل النور الاحمر وهو الطبيعة ومن دون روح القوة روح المدرج في الدهري وهي بعد روح الشهوة في الحصول الزماني لان روح الشهوة هي ميله الى التكون والغذاء وهو حاصل في النطفة.

قال : «فالانسان ما دام في الرحم ليس له الا النفس النباتية ثم تنشأ له بعد الولادة النفس الحيوانية اعنى القوة الخيالية ثم يحدث له في اوان البلوغ الحيواني والاشتداد الصوري النفس الناطقة وهو العقل العلمي واما العقل بالفعل فلا يحدث الا في افراد البشر وهم العرفاء والمؤمنون حقاً بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر و اما روح القدس فهو المخصوص باولياء الله».

اقول : قوله «فالانسان ما دام في الرحم ليس له الا النفس النباتية» يدل على انه يريد بتلك الارواح المذكورة ما فوق الماديات لحصره الانسان من النطفة الى الولادة في النفس النباتية وقد اشرنا الى ان روح الشهوة مساوقة للنباتية لان النمو انما يكون بالاغتذاء بالملائم ولا نعنى بروح الشهوة الا الميل الى الملائم وهذا موجود في النطفة و الا لم تكن علقه نعم هي في الحيوان اظهر وهي تلك بعينها ولكنها قبل ضعيفة لضعف احساس النطفة بالنسبة الى احساس الحيوان و ان كانت فيما وراء هذا العالم ظاهرة قال امير المؤمنين عليه السلم : ان لله في كل يوم ثلاثة عساكر عسكر ينزلون من الاصلاب الى الارحام و عسكر ينزلون من الارحام الى فضاء الدنيا و عسكر يرتحلون من الدنيا الى الآخرة هـ، و المصنف تكلف هذا التأويل بصرف تلك القوى الى النفوس لاجل ذكرها بلفظ الآرواح و الامام عليه السلم يبين ان روح القوة مثلاً بها يحمل الثقيل و روح المدرج بها يسعى و يدب و يدرج و روح الشهوة بها يأكل و يشرب و ينكح و كل هذه

ارواح مزاجية وهى قوى للنفس الحيوانية الحسية لان روح القوة التى يحمل بها الثقيل هو العقل الهولانى كما توهمه ولا ان روح الشهوة التى بها يأكل و يشرب هو القوة الخيالية ولا ان روح المدرج هو الذى يحدث عند البلوغ الحيوانى فعلى قوله لا يقدر على المشى قبل البلوغ حتى يحصل له العقل العلمى اى الكسبى و اين كلامه من كلام الامام عليه السلم وانما تكلف هذا التأويل البعيد حيث ان الامام عليه السلم عبّر عنها بالارواح والمصنف لا يعرف من الارواح الا المجردات .

وقوله «وامّا العقل بالفعل فلا يحدث الا فى افراد البشر» ويريد به المرتبة الثالثة من العقل وهو المستفاد ويريد به ما اراد الامام عليه السلم من روح الايمان وليس كما اراد لانه عليه السلم يعنى بروح الايمان نور اليقين الناشئ عن الاعمال الصالحة والنيات الخالصة لا التلوين الناشئ من مداومة قراءة المثنوى و اوهام الملائروم كما قال «وهم العرفاء» وعطفه المؤمنين على العرفاء يدل على انهم غيرهم وعلى كل تقدير فانما يعنى ما يزنه بميزانه فالمؤمنون حقاً بالله عنده هم الذين يقولون ان بسيط الحقيقة كل الاشياء وامثال هذا فى الملائكة والكتب والرسل واليوم الاخر فان اللفظ وان صحّ فى اصل الوضع لم يصح فى نفس ارادته ، «وامّا روح القدس» فكما قال مخصوص باولياء الله الا ان المراد منها فى هذا المكان غير الملك الذى يستدّهم عليهم السلم بل المراد به نفوسهم الملكوتية الالهية التى اصلها العقل منه بدت وعنه وعت كما يأتى ان شاء الله .

قال «وهذه الارواح الخمسة انوار متفاوتة فى شدة النورية وضعفها كلها موجودة بوجود واحد اى مراتب متدرّجة الحصول فيمن وجدت له والذى يعضد ما ذكره صاحب الاعتقادات من طريق الرواية ما نقل عن كميل بن زياد انه قال سألت مولانا امير المؤمنين عليه السلام فقلت يا امير المؤمنين اريد ان تعرّفنى نفسى قال يا كميل اى نفس تريد ان اعرفك قلت يا مولاي وهل هى الا نفس واحدة قال يا كميل انما هى اربعة النامية النباتية والحسية الحيوانية و

الناطقة القدسيّة والكليّة الالهية وكل واحد من هذه خمس قوى وخاصيتان فالنامية النباتية لها خمس قوى جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة ومُريّة ولها خاصيتان الزيادة والنقصان وانبعاثها من الكبد والحسيّة الحيوانية لها خمس قوى سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان الرضا والغضب وانبعاثها من القلب والناطقة القدسيّة لها خمس قُوى فكر و ذكر و علم و حلم و نباهة و ليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء بالنفوس الملكيّة ولها خاصيتان النزاهة والحكمة والكليّة الالهية لها خمس قوى بقاء في فناء وسقم في شفاء وعزّ في ذلّ وفقر في غناء وصبر في بلاء ولها خاصيتان الرضا والتسليم وهذه التي مبدؤها من الله واليه تعود قال الله تعالى ونفخُ فيه من روحى وقال يا ايها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية والعقل وسط الكل».

اقول: قوله «وهذه الارواح الخمسة انوار متفاوتة فى شدّة النورية و ضعفها» ليس بصحيح لان شأن المتفاوتة فى الشدّة والضعف ان تكون من نوع واحد كما ذكره بقوله «وكلها موجودة بوجود واحد» وهذه شهادة منه ان روح القدس التي ربّما رفع رتبها عن الابداد بل قال انها لم تخرج من كن كما يظهر من كلامه السابق لمن تدبّر فيه وروح الشهوة الحيوانية كما قال من نوع واحد ليس بينهما فارق ولا مميّز الا شدّة روح القدس وضعف روح الشهوة لان الخمس كلها موجودة بوجود واحد من طينة واحدة لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقد اشرنا ان روح القدس لم يخرج منها شيء ولم يخلق منها شيء الا الاربعة عشر معصوماً عليهم السلام ان اريد بها صفة النفس الكلية كما يأتى ان اريد بها العقل او الملك لم ينزل فى غيرهم نعم خلق الله من شعاعها ارواح انبيائه ورسله مائة الف نبي واربعة وعشرون الف نبي وذلك بعد ما مضى منذ خلقوا عليهم السلام الف دهر كل دهر مائة الف سنة وبقي الانبياء يدينون الله سبحانه بدين الاربعة عشر عليهم السّلم الف دهر كذلك ثم خلق من شعاع ارواح الانبياء عليهم السّلم ارواح المؤمنين اعنى الارواح الناطقة القدسيّة للمؤمنين التي عناها امير المؤمنين عليه السّلم بقوله السابق التي ليس لها انبعاث

وهي أشبه الأشياء بالنفوس الملكية ومن اشعتها خلق نفوس الملائكة ومن اشعة نفوسهم خلق النفس الحيوانية واین هذا من ذلك وكيف تكون الخمس (موجودة. خل) بوجود واحد بل ليست بوجود واحد ولا بايجاد واحد الا على رأى المصنّف بان كل الاشياء بوجود واحد وهو وجود صانعها فان ارادَ هنا ما يعتقده كما ذكر سابقاً فقد ابطال مدلولات الالفاظ ومعانيها كما ابطال الاعتقاد.

وقوله «فانها متدرّجة الحصول فيمن وجدت له» يعنى به ان حصولها لمن هي فيه على التدرّج كحصولها في نفسها في مراتب وجودها وعلى قوله فما اكبر روح الشهوة وما اصغر روح القدس لان الذى بينهما درجتين روح القوة وروح الايمان والحاصل لا فائدة في البيان هنا ولا في العتاب.

وقوله «ويعضد ما ذكره صاحب الاعتقادات» الخ، هذا لا يعضده وليس بينهما مناسبة لان حديث الارواح يذكر فيه قوى النفس الناطقة وملكانها وقوى جسدها وطبيعته وحديث كميل في تعداد النفس ذواتها لاصفاتها ولهذا كانت النفس باعتبار ذواتها اربعاً والارواح خمس لان روح القدس في الحديث الاول صفة النفس الكلية الالهية في حديث كميل وروح الايمان صفة الناطقة القدسية وروح القوة وروح الشهوة وروح المدرج صفات وقوى للحيوانية الحسية بمعونة القوى الجسمانية التي هي قوى النفس النباتية.

والنفس النامية النباتية هي مركبة من العناصر الاربعة جزء من الغذاء النارى وجزء من الترابى وجزء من الهوائى وجزء من المائى اجتمعت الخمسة واتحدت بالانحلال حتى صارت كيموساً فنضجت بنظر الكواكب فصارت نفساً نباتية نامية ولها خمس قوى تستمد منها ما تلطفه لها من الاغذية جاذبة من المرة الصفراء وما تقوم مقامهما كما في الشجر من الحرارة واليبوسة وهي ركن العنصر النارى وشأنها جذب مادة الغذاء وجذب الغذاء بعد تخليصه من المادة وماسكة من المرة السوداء وما يقوم مقامها من اليبوسة والبرودة وهي الركن الترابى وشأنها امساك الغذاء على ما يناسبه وهاضمة من الدم وما يقوم مقامه ومنبعها الكبد من الحرارة والرطوبة وهي الركن الهوائى وشأنها

ضمّ المادة و الكيلوس و الكيموس و حالته من نوع العضو و دافعة من البلغم و ما يقوم مقامه و منبعها الرية من الرطوبة و البرودة و هى الركن المائى و شأنها دفع الغذاء الى العضو و دفع فاضله الى ما بعده و مربّية و هى قوّة من النفس تفعل النفس بها تنمية الاعضاء بما هو من نوعها من الغذاء فهى فعل النفس النامية لانّها تألفت من طبائع الاربع السابقة فكانت طبيعةً خامسةً فللنفس النباتية خمس قوى اربع مركبة كل واحدة من طبيعتين و الخامسة من الجميع لاحتياج التربة الى الكل لان النمو يحتاج الى الاربع السابقة على جهة الشيوخ لا التمايز و للنفس النباتية (ظ) خاصيتان الزيادة عند اتّصال الغذاء على الوجه الملايم المقارب للاعتدال و هى النمو و النقصان عند اختلال الشرايئط (الشرايط ظ) و هو الذبول و انبعاث النفس النامية من الكبد لانها محل الرطوبة و الحرارة اللذّين هما علّة الهضم الذى هو علّة الاتحاد الذى هو منشأ النفس النامية .

و الثانية النفس الحسيّة الحيوانية و هى من النفوس الفلكية لان النفس النامية مقرها الدم الاصفر المتعلق بالعلق الدّم الذى فى تجاوىف القلب من الجانب الايسر اكثر فتلك الاجزاء اللطيفة التى هى النفس النامية اذا اعتدل نضجها حتى كانت بخاراً لطيفاً بتأثير اشعة الكواكب كالشمس و القمر و النجوم و بمرّ الليل و النهار تلتفّ ذلك البخار المعتدل فى ميزانه و نضجه حتى ساوى جرم الافلاك فاشرقت عليه النفس الفلكية فتحرك بحركتها ، مثاله اذا قربت خشبة يابسة من الجمر الملتهب فانّها تصفرّ ثمّ تسودّ بحرارة الجمر ثم تشتعل فيها النار و ان لم تتّصل بها لانها بحرارتها تكلّست حتى صارت فحماً فتعلّقت النار بها بواسطة الهواء المتّصل بالجمر و بالخشبة فهذه هى النفس الحيوانيّة الحسيّة و تكون فى كل حيوان برّى او بحرى من انسانٍ او غيره مؤمن او كافرٍ نبى او غيره كما ان النباتية تكون فى كل من ذكر و تكون فى سائر النباتات بل قد تكون فى ما دون النباتات من البرازخ كالمرجان فانه و ان كان من الاحجار فهو من الاشجار لانه ينمو و لهذا قيل انه برزخ بين النبات و المعدن و لها خمس قوى تدرك بها المحسوسات سمع تدرك به الاصوات اذا دق

الصوت بواسطة الهواء باب سمعها ادر كته بصوته فى حجابها وهو الطبل  
المصنوع على باب الدماغ من خرق الأذنين و بهر تدرك به الالوان والاضواء  
بانطباع صورها فى جليدية العينين بالقوة التى فى تقاطع قصبتي العينين وشم  
تدرك به روائح (روائح ظ) الاشياء بواسطة حلمتى المنخرين بانبساطهما فى  
الرائحة الطيبة وانقباضهما فى الخبيثة و ذوق تدرك به الطعوم بواسطة اللسان  
بنفوذ لطيف من ذى الطعم ملائم (ملائم ظ) او منافر فى تجاوزيف مسامحه و  
لمس تدرك به لين الاشياء وخشنها برقة قوة احساس سارية منها فى سائر  
الجسد الا انها فى انملة السبابة اقوى لشدة رقة الاحساس فيها ولها خاصيتان  
الرضا والغضب والرضا اختيار الشيء وطمأنينة القلب عنده لانبساط برودة  
الروح والغضب بالعكس وهو غليان دم القلب لطلب الانتقام لالتهاب حرارة  
النفس وانبعاثها من القلب لان سبب تعلقها من الافلاك بالحيوان هو الابخرة  
المعتدلة فى الوزن والنضج المتعلقة بالدم الاصفر المتعلق بالعلق الدم الكائنة  
فى تجاوزيف القلب من الجانب الايسر منه اكثر كما مر.

والنفس الناطقة القدسية وهى جوهر نورانى ووصف قدسى الهى و  
أنموذج تصويرى فهوانى و كتاب صورى ربانى فهى هيكل التوحيد والمثل  
المنزه عن التحديد اصلها النور و كرها قمة الطور ولها خمس قوى : فكر من  
عطارد و ذكر من زحل و علم من المشتري و حلم من القمر و بياهة من الشمس  
و ليس لها انبعاث لتجردها من المواد العنصرية و المدد الزمانية و نفسى اشبه  
الاشياء بالنفوس الملكية التى هى عالية عن المواد عارية عن القوة والاستعداد و  
لها خاصيتان النزاهة لتقدسها عن اوساخ الطبيعة و انطباعها بموافقة احكام  
الشريعة والحكمة لتلاشى انيتها فى الانوار العقلية و روى عن الصادق عليه  
السلم انه قال ان الصورة الانسانية اكبر حجة الله على خلقه وهى الكتاب الذى  
كتبه بيده وهى الهيكل الذى بناه بحكمته وهى : مجموع صور العالمين وهى  
المختصر من اللوح المحفوظ وهى الشاهد على كل عايب وهى الحجة على  
كل جاحد وهى الصراط (الطريق . خ) المستقيم هى كبرى خبيث وهى الصراط

الممدود بين الجنة والنار هـ، وهذه النفس شعاع من النفس الرابعة اعنى النفس الكلية الالهية فهى بالنسبة الى الكلية نور وعرض قائم بها اى بنورها قيام تحقق وهو القيام الركنى وهى كل الانسان الظاهر ظل هيكلا فهو مثلها وهى اصله تتعلق بهذا البدن تعلق اشراق لانها لا تنزل من روحها وانما هى كما قال الشاعر:

هى الشمس مسكنها فى السماء

فَعَزَّ الْفَوْادَ عَزَاءَ جَمِيلًا

فلن تستطيع اليها صعوداً

ولن تستطيع اليك التزولاً

والرابعة النفس الكلية الالهية هى الكتاب المبين والكتاب الحفيظ واللوح المحفوظ والنور الاخضر والكون المائى والباء من بسم الله الرحمن الرحيم وهى اسم الرحمن وشريك الفرقان وهى نفس الله التى لا يعلم ما فيها عيسى بن مريم فى قوله تعالى تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك ويأتى بعض اوصافها فى حديث الاعرابى ولها قوى خمس: بقاء بالله فى الفناء فى سُبُحات وجهه وسقم من خشيته فى شفاء نعمته ورحمته وعز بخدمته وعبادته وتفويض الامور اليه فى ذلّ عبوديتها لعز ربوبيته وفقر مُقْنٍ (مُعْنٍ . خ) اليه فى غنى التوكل عليه وصبر على المكروه فى بلائه ولها خاصيتان الرضا بما يفعله وهو العبودية الخالصة والتسليم له فى كل ما يجريه وهذه النفس التى مبدؤها من الله اى من فعله ومحبة لا من ذاته لانه لا يخرج منه شىء ولا يعود اليه شىء ولكن كل شىء مبدؤه من الله اى من اصله الصادر عن فعل الله تعالى فانه يقال له من الله واليه تعود اى الى مبدئها من اثر فعله تعود كما قال والى الله ترجع الامور اى الى حكمه وتقديره قال الله تعالى ونفخت فيه من روحي وهى روح خلقها وكرمها وشرّفها بالانتساب اليه والاختصاص به كما قال بيتى وعبدى كما شرّفها بانتساب مبدئها منه وعودها اليه وقال تعالى يا ايّها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية اى ارجعى راضية بمأواك من فضله ورحمته و

رضوانه مرضية اى راضياً لك و عنك شاكراً لأعمالك و العقل وسط الكل هـ، اى باطن هذه النفوس الاربع لانها تنزلاته فى ادباره حين قال تعالى له ادبر فادبر او فى اقباله عنه اليها حين قال تعالى اقبل فاقبل ففى النزول نزل بها و فى الصعود صعد بها .

و روى ان اعرابياً سئل امير المؤمنين عليه السلم عن النفس فقال عن اى الانفس تسأل فقال يا مولاي هل النفس عديدة فقال عليه السلم نعم نفس نامية نباتية و نفس حسية حيوانية و نفس ناطقة قدسية و نفس الهية ملكوتية فقال يا مولاي ما النباتية قال قوة اصلها الطبايع (الطبايع ظ) الاربع بدء ايجادها عند مسقط النطفة مقرها الكبد مادتها من لطائف الاغذية فعلها النمو و الزيادة و سبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فقال يا مولاي و ما النفس الحيوانية قال قوة فلكية و حرارة غريزية اصلها الافلاك بدء ايجادها عند الولادة الجسمانية فعلها الحيوية و الحركة و الظلم و الغشم و الغلبة و اكتساب الاموال و الشهوات الدنيوية مقرها القلب سبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فتتعدم صورتها و يبطل فعلها و وجودها و يضمحل تركيبها فقال يا مولاي و ما النفس الناطقة القدسية قال قوة لاهوتية بدء ايجادها عند الولادة الدنيوية مقرها العلوم الحقيقية الدينية موادها التأييدات العقلية فعلها المعارف الربانية فراقها عند تحلل الآلات الجسمانية فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود مجاورة لا عود ممازجة فقال يا مولاي و ما النفس اللاهوتية الملكوتية فقال قوة لاهوتية و جوهرية بسيطة حية بالذات اصلها العقل منه بدئت و عنه و عت و اليه دلت و اشارت و عودتها اليه اذا كملت و شابهته و منها بدئت الموجودات و اليها تعود بالكمال فهي ذات الله العليا و شجرة طوبى و سدرة المنتهى و جنة المأوى من عرفها لم يشق و من جهلها ضل سعيه و غوى فقال السائل يا مولاي و ما العقل قال العقل جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف بالشىء قبل كونه فهو علة الموجودات و نهاية المطالب انتهى .



اقول قوله عليه السّلم بدؤها عند مسقط النطفة يعنى فى الرحم اذ قبل سقوطها هى من المعادن فلما سقطت فى الرحم و كانت نطفة الرجل حارة يابسّة التقت بنطفة المرأة وهى باردة رطبة حصلت النفرة بين ما هو كالنار وبين ما هو كالماء فصرف الله تعالى بحكمته دم الحيض اليهما فتوسّط بينهما وفيه مزاج بارد يابس و هو التراب الذى اخذ مادّته الملك من الارض من الموضع الذى اذا مات لا يدفن الا فيه فمائه و مزجه باذن الله عز و جل فى النطفتين فَيَبُرُودَتِه يَكْسِرُ حرارة نطفة الرجل لثلاث تحرق نطفة المرأة و يَبْيُوسَتِه يَكْسِرُ رطوبة نطفة المرأة لثلاث تطفئ نطفة الرجل و تكون نطفة الرجل بقدر نصف نطفة المرأة ليعتدلا فى الطبائع و التراب قد يكون بقدر نطفة الرجل او نصفها او ربعها او سدسها او اقل و كل هذه يكفى فى مطلق التوفيق بينهما الا انه اذا كان بقدر نطفة الرجل او اكثر ربّما فسّد المزاج فغلبت السوداء فرّبما تكون محترقة و اذا قلّ كثيراً ربّما فسّد المزاج فتغلب الصفراء او البلغم و اذا كان بقدر النصف الى ما يقرب من مساواة نطفة الرجل صلح المزاج و كانت السوداء معتدلة فى رجحانها فيعتدل المزاج فيكون عاقلا عالماً حافظاً ذكياً فان خلص التراب من الشوائب (الشوائب ظ) كانت صافية فيكون ح نبيّاً او وصى نبي قال الرضا عليه السّلم ما بعث الله نبيّاً الا صاحب مرّة سوداء صافية هـ، فاذا اجتمعت الاسباب تألفت القوة اى النفس النامية النباتيّة التى بها يحصل العقد و النمو و ح بتقدير الله تعالى تحصل للمرأة حُمى ضعيفة لتعين بحرارتها حرارة الرحم ليحصل التعفين الذى (هو . خ ل) علة الانحلال ليحصل الغذاء الذى به النمو و ليحصل العقد الذى هو علة الامتزاج و لذلك قال عليه السّلم بدؤها عند مسقط النطفة . قال عليه السّلم و سبب فراقها اختلاف المتولدات اى المتولدات من الغذاء الطعام و الشراب بزيادة احد الطبائع الاربع بعضها على بعض حتّى تبطل الطّاغية الزائدة (الزائدة ظ) الاخرى الناقصة فيبطل تركيب القوة المتألّفة من الكل بالاعتدال فتفارق الاخلاط فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فتلحق حرارتها بالنار فتمتزج بها و تلحق رطوبتها بالهواء فتمتزج

به و تلحق برودتها بالماء فتمتزج به و تلحق بيوستها بالتراب فتمتزج به فى كل ذلك امتزاج استهلاكٍ للتمييز لا استهلاك فناء .

وقوله عليه السلم فى النفس الحيوانية قوة فلكية و حرارة غريزية اصلها الافلاك يريد ان النفس الحيوانية من نفوس الافلاك على نحو ما اشرنا اليه قبل و هى حرارة لآتها من علّة الكون و ركن الحيوّة و غريزية اى طبيعّية اصلها الافلاك كما مرّ سابقاً و هى فى غيب النامية النباتيّة لان متعلّقها الذى هو الابخرة المعتدلة وزناً و نضجاً كامنّة فى النطفة الامشاج و فى غذائهما اى النطفتين و فى التراب الذى يقال انه ليس منهما و لا من غيرهما و هذه كلها مختلطة بالغرائب و الاعراض الفاسدة فهى حينئذ متعلّقة فى غيبها فاذا تخلّصت من الاعراض الغريبة و اتّحدت بالتّعديلِ وَ النَّضْجِ ظهر المتعلّق المتخلّص المعتدل بالنّضج و ظهرت النفس الكامنة فيه عند تمام الاربعة الاشهر التى هى الولادة الجسمانيّة لان الجسم ولد النفس و هو اّول ايجادها اى ظهورها فى متعلّقها و الولادة الثانية التى هى الولادة الدنيويّة و هى خروج الجنين من بطن أمّه صورة للاولى ، فقولہ عليه السلام ايجادها ان اريد به ظهورها من الغيب و الشّهادة فهى الأولى و الثانية صورة لها و ان اريدّ به ظهورها الى فضاء الدنيا فهو على الظاهر ظاهر و لا يصح ان يراد بايجادها من الغيب عند الولادة الظاهرة كيف و هو الحاكم بوجودها و تحقّقها عند تمام الاربعة الاشهر ، و قوله و فعلها الخ ، اى فعلها الطبيعى الحيوّة اى التّحرك بالارادة و الحركة اى الكون الاول فى المكان الثانى و الظلم اى وضع الاشياء فى غير مواضعها و الغشم اى الاخذ بعُنفٍ و الغلبة اى الاستيلاء و اكتساب الاموال و الشهوات الدنيوية لشدة الحرص مقرّها القلب لانها متعلقة بالابخرة الصافية المعتدلة الناضجة المتعلقة بالدم الاصفر المتعلق بالعلق الدم الكائنة (الكائنة ظ) فى تجاوىف القلب سبب فراقها اختلاف المتولدات لانها اذا اختلفت الطبائع و ما تولد منها افسد القوى منها ضده فلم يبق لها قرار لفساد مكانها و خرابه فاذا فارقت عادت الى ما منه بدئت اى الى نفوس الافلاك عود ممازجة لآتها من قوى متعددة من الافلاك المتعدّدة فاذا تفكّك

تركيبها بطلت فامتزج كل جزءٍ منها باصله كقطرة الماء في البحر فيبطل فعلُها ووجودها ويبطل تركيبها .

وقال عليه السلام النفس الناطقة القدسيّة قوّة لاهوتيّة اى روحانية بدء ايجادها عند الولادة الدنيوية معناه كما تقدم فى الحيوانية الحسيّة بل سابقة على النطفة لانها كانت فى غيب النطفة المعنويّة ففى الكافى بسنده الى ابي اسماعيل الصيقلى الرازى عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان فى الجنّة لشجرة تسمى المزن فاذا اراد الله ان يخلق مؤمناً اقطر منها قطرة فلا تصيبُ بقلّة ولا ثمرةً اكل منها مؤمن او كافر الا اخرج الله تعالى من صلبه مؤمناً هـ، فهى كامنّة فى النطفة القاطرة من شجرة المزن على البقلة والثمرة فاذا اكلها انتقلت الى الكيلوس ثم اذا صقّى انتقلت الى الكيموس ثم الى النطفة المنى فى الصلب ثم الى الرحم فى النطفة ومنها الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى العظام ثم اذا تمت الخلقة ظهرت ثم اذا وُلِدَ طلعت كما مر، مقرّها العلوم الحقيقيّة الدينيّة اى العلوم المقرونة بالاعمال الصّالحة فانها مسكن طمأنينتها موادّها التأييدات العقلية اى استمدادها من الانوار العقليّة المشرقة على كنهها فعلمها المعارف الرّبانيّة اى انها تنزع الى معرفة خالقها فراقها عند تحلّل الآلات الجسمانيّة التى هى محلّ اشراقها وتعلقها فاذا تحلّلت وتفكّكت بسبب اختلاف الاخلاط فارقت صاعدةً الى ربّها راضية بما قضى عليها فتعود الى ما منه بدئت عود مجاورة لا عود ممازجة لان بدءها دائماً يتجدّد فى اوّلّيته فاذا عادت اليه لم تمتزج به لانه كان تحت بدئها حال رجوعها فاذا صعدت الى مبدئها المتجدّد الاعلى لم تصل اليه الا وقد تجدد لها بدءٌ قبله وفوقه وهكذا من فضل رفيع الدرجات الذى لا تنفى خزائنه فلا تزال مجاورة لبدئها غير ممازجة له لتجدّد لها لتجدّد بدئها ففى كل آنٍ لها بدء جديد .

وقال عليه السلام النفس اللاهوتية الملكوتية قوّة لاهوتيّة اى روحانية قدسيّة وجوهرة بسيطة اثمّا قال جوهره بسيطة مع ان الناطقة القدسية كذلك لان تلك وان كانت فى نفسها جوهره بسيطة لكنها بالنسبة الى هذه عرض

مركب من شعاع هذه وظل هيئتها فكانت هذه احقّ بالجوهرة البسيطة حيّة بالذاتِ اى لا تموت بل باقية ببقاء الله لانها وجهه الذى لا يهلك الى سائر خلقه وبالذاتِ لا انّ حياتها من فاضل نفسٍ فوقها كالنفوس الثلاث المتقدمة اذ ليس فوق هذه الا العقل وهى مركبةٌ ومأواه اصلها العقل لانه لها كالنطفة للجنين لانها تطوره الثانى والروح تطوره الاول فبه علّمت وبه نطقت واليه دلّت و اشارت بانه نورها وحياتها وبه عملت و اطاعت كما قال تعالى تعلمونهنّ مما علّمكم الله فعلمه الله تحقّق العبوديّة بحق الرّبوبيّة فلمّا علّمها تابّت عن اتّيها واقامت الصلوة التى امرها بها وآتت الزكوة فكانتُ أختُهُ بعد ان كانت بنته كما قال تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فاخوانكم، قال عليه السّلم وعودتها اليه اذا كملت وشابهته اى كانت اخته فى الدين ومنها بدئت الموجودات كالناطقة القدسيّة فانها اوّل من بُدئ منها واليها تعود قال صلى الله عليه واله ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابن ابي جمهور فى المجلى واليها تعود اى الموجودات بالكمال، فهى ذاتُ الله العليا قال عليه السلام يا من دلّ على ذاته بذاته، اى بذاته التى خلقها وكرّمها وشرّفها بنسبتها اليه فقال ذاتى كما قال بيتى وعبدى وشجرة طوبى وسدرة المنتهى طوبى اسم الجنة وقيل بلغة اهل الهند وفى الحديث شجرة طوبى هى شجرة فى الجنة اصلها فى دار النّبى صلى الله عليه واله وليس مؤمن آلا وفى داره غصن منها لا تخطر على قلبه شهوة الا اناه بها ذلك الغصن ولو ان راكبا مجدّاً سار فى ظلّها مائة عام ما خرج ولو طار من اسفلها غرابٌ ما بلغ اعلاها حتى يسقط هراماً وعن النّبى صلى الله عليه واله طوبى شجرة فى الجنة اصلها فى دارى وفرعها فى دار على فقيل له فى ذلك فقال دارى ودار على فى الجنّة بمكانٍ واحدٍ، اقول و ظاهر الحديث الثانى ان شجرة طوبى من باب اضافة الموصوف الى صفته لان طوبى من الطيب وابدلت الياء واوّاً لِمُنَاسَبَةِ الضمة او انّ الاضافة بيانّة والمراد من تسمية هذه النفس القدسيّة بهذا الاسم اما على نحو من المجاز او لانّها اى الشجرة المذكورة صفتها ومثلّها او خلقت منها على هيئتها، وسدرة المنتهى،

فى النهاية شجرة فى اقصى الجنة اليها ينتهى علم الاولين والاخرين ولا يتعداها هـ، وعلى ما ذكره فى النهاية هى هذه النفس الكلية لانها هى اللوح المحفوظ و ليس وراءه للعلم ذكر وانما ذلك للعقل والروح ومداركه هى المعانى المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصُور الجوهرية والمثالية و العلم حقيقته الصور الجوهرية المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية و الموجود منه فى اذهان البشر غير ذهن علّة الوجود هو اظلة تلك الجواهر و اشباحها فالعلم هو الصور سواء كانت جوهرية أم شبحية فيكون كل علم للخلق منتهاً اليها اذ ليس وراءها شىء من الصور نعم وراءها معانٍ فى العقل و رقائق فى الروح، و جنة المأوى، عن ابن عباس هى جنة تأوى اليها ارواح الشهداء و قيل هى عن يمين العرش اقول ان اريد انها تأوى اليها الارواح فهى عن يمين العرش لانها هى الركن الايمن الاسفل منه وان اريد به انها تأوى اليها النفوس فهى عن يسار العرش لانها هى الركن الايسر الاعلى منه و النفس الكلية على فرض انها مغايرة للروح الكلية كما هو اكثر الاستعمالات و الاطلاقات هى الركن الايسر الاعلى منه لان الركن الايمن الاسفل هو الروح الكلية محلّ الرقائق و مبدؤها و العقل الكلى ركنه الايمن الاعلى و الطبيعة الكلية ركنه الايسر الاسفل منه و هذه النفس هى الشجرة الطيبة و روى ابو حمزة الثمالى انه سئل الباقر عليه السلم عن قوله تعالى كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها فى السماء فقال (ع) قال رسول الله صلى الله عليه و اله انا اصلها و على فرعها و الاثمة اغصانها و علمنا نرسها و شيعتنا ورقها يا ابا حمزة ان الولد ليولد من شيعتنا فتورق ورقة فيها يموت فتمشط منها ورقة و قال رجل جعلتُ فداءك تؤتى اكلها كل حين باذن ربها قال ما بغنى الاثمة شيعتهم من الحلال و الحرام هـ، و بالجملة فالمراد بها نفسهم الطيبة عليهم السلم التى هى اللوح المحفوظ و باطن اللوح المحفوظ و علته فهى نفس الكرسى و الباب الظاهر من العلم.

و قال عليه السلام و العقل جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع جهاتها يعنى ان العقل جوهر مركب من نور الانوار اعنى الحقيقة المحمدية لان مادته

منها وصورته من هيئتها فهو وجهها الى الاشياء فهو علّة الاشياء كما انّ الشعلة المرئية من السراج هي علة جميع الاشعة كذلك العقل فأنه من نور الانوار كالشعلة من السراج فهو جوهر للاشياء دراك محيط بالاشياء لكونها متقومة به تقوم تحقّق لانه من امر الله الذي به قام كلّ شئ لا لانه بسيط كما اشار اليه المصنف بل هو مركّب من مادّة وصوره وانما احاط بها لانها انما قامت به و صدرت من النفس الكلية عنه ومعنى قيام الاشياء به ان جميع موادّها في الغيب والشهادة من اشعته وصورها من هيئات افعاله صاغها في النفس الكلية وبثّها منها فهو علة الاشياء والنفس محلّها ومنها ظهرت الموجودات.

قال: «المشعر الثالث - في حدوث العالم. العالم بجميع ما فيه حادث زمانى اذ كلّ ما فيه مسبوق الوجود بعدم زمانى بمعنى ألا هويّة من الهويّات الشخصية ألا وقد سبق عدمها وجودها سبقاً زمانياً وبالجملة لا شىء من الاجسام والجسمانيات المادّية فلكيّاً كان او عنصرياً نفساً كان او بدنأً ألا وهو متجدّد الهويّة غير ثابت الوجود والشخصية مع برهان لاخ لنا من عند الله لاجل التدبّر في آيات الله و كتابه العزيز مثل قوله تعالى بل هم فى لبسٍ من خلقٍ جديدٍ وقوله تعالى على أن نُبدّل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله و ترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمرّ مرّ السحاب وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلقٍ جديدٍ وقوله والسموات مطويات بيمينه وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها و البنا يرجعون وقوله كلّ من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى ان كلّ من فى السموات والارض الا اتى الرحمن عبداً وكلّهم آتية يوم القيمة فرداً».

اقول: العالم حادث بمعنى انه لم يكن فكونه سبحانه يعنى انه تعالى كان ولم يكن معه غيره كائناً ولا مذكوراً اصلاً ثم جعله بعد ان كونه مذكوراً بما هو هو و مراد المصنف بالحادث من العالم هو ما وقع فى الزمان لا ما سوى الله فانّ ممّا سوى الله الروح وهو ليس خارجاً من كن وما ليس خارجاً من كن لم يكن حادثاً وعنده هى باقية ببقاء الله دون ابقائه وعندنا المراد بالعالم الحادث هو

كل ما سوى الله و كُلُّ ما سوى الله فهو خارج من كن يعنى مخلوقاً بها حتى كن نفسها فانها مخلوقة بنفسها و لا دورَ لآن الدور انما مُنِعَ منه لاستلزامه المحال و هو ان الشئ يكون سابقاً على نفسه بمرتبتين او اكثر و لا تسلسل لعدم ترامي الحوادث و ان العقل و الروح و غيرهما باقية باقواء الله تعالى لها بما يمدّها به كلما فنى شئ و جدّد شيئاً و هو على كل شئ قدير .

و قوله «العالم بجميع ما فيه حادث زمانى» غلط لان العقول و النفوس من العالم وليست حادثّة فى الزمان بل هى حادثّة مخلوقة مركّبة من المواد النورية و الصور النورية قبل الزمان و ايضا الزمان هل هو شئ ام لا فان كان شيئاً فهل هو مخلوق ام قديم فان كان شيئاً مخلوقاً ففى اى ظرف خلق فيه و ان كان كما توهمه بعضهم من انه خلق فى زمانٍ موهوم فننقل هذا الكلام الى الموهوم لينطبق على المعلوم و ان كانوا كارهين و ان كان قديماً فمع لزوم تعدّد القدماء لا يكون القديم ظرفاً للحوادث و ان لم يكن شيئاً فالعالم لم يخلق فى شئ .

و قوله «اذ كل ما فيه مسبق بعدم زمانى» صحيح على الظاهر و على الحقيقة ليس بصحيح اما صحته على الظاهر فظاهرة لانا نقول بحدوث العقول و النفوس و لم يكن فى الزمان و احاديث ائمتنا صلوات الله عليهم كثيرة جدّاً فى ان الله خلقهم عليهم السلم انواراً او اشباحاً قبل ان يخلق عز و جل ارضاً و لا سماء و لا ليلاً و لا نهاراً و لا فلکاً و لا شمساً و لا قمراً و لا سميماً على قول من يقول ان الزمان عبارة عن حركة الفلك بل قال تعالى لولاك ما خلقت الافلاك ، فدل هذا و نظائره (نظائره ظ) مما هو اصرح فى الدعوى بان نور محمد و اهل بيته صلى الله عليه و اهل بيته الطاهرين خلقه الله قبل خلق كل شئ و لم يخلق قبله او معه شئ و ح اين كان الزمان و تقسيم الحادث الى ذاتى و زمانى و ان كان لا مشاحة فى الاصطلاح و ان الامر قد كان بان الله سبحانه خلق خلقاً قبل الزمان و خلقاً مع الزمان و خلقاً بعد الزمان الاّ انه ليس بشئ لاثارته شبهة القدم عند من ليس ثابت القدم لان العبارة الحق ان كل ما سوى الله سبحانه مخلوق فقولهم ذاتى و زمانى لا صلاح فيه الاّ كما قال على عليه السلم العلم نقطة كثرتها

الجاهلون او الجهّال واما انه على الحقيقة ليس بصحيح فلانه اراد حصر الحوادث فى الكائنات فى الزمان وليس بصحيح ولانه قال كل ما فيه فجعل جميع الافلاك فيه وهو سابق لها وليس بصحيح لانه الآن هو ظرف للجسام خاصّة ولا يكون ظرفاً لغيرها ولا غير ظرفٍ فاذا كان قبلها فقد وجد فارغا من الحال فيه او ظرفاً للمجردات وكل هذا لا يجوز حتّى عند المصنف ومن قال بان الزمان عبارة عن حركة الفلك فقوله ليس بصحيح ايضا اذ يلزم منه وقوع الافلاك وهى اجسام خارجة عن الزمان فلا يكون الزمان غير ظرفٍ ولا ظرفا للمجردات ولا ظرفاً فارغاً فى حال ولا الاجسام قبل الزمان لثلاثتقع فى ظرف المجردات اعنى الدهر ولا تقع بغير وقت وكذلك حكم المكان فكان الجسم وجد فى الزمان والمكان والزمان وجد فى الجسم وللجسم وفى المكان والمكان وجد فيهما ولهما فوجود الثلاثة دفعة فى الظهور بمعنى انها متساوقة الوجود واما فى الذات فالجسم سابق كسبق الكسر على الانكسار لانه هو المادة وهما من حدود الصورة فافهم .

وقوله «بمعنى آلا هويّة من الهويات الشخصية الآ وقد سبق عدمها وجودها سبقاً زمانياً» غلط فان العقل الكلّى هويّة شخصيّة ولم يسبق عدمه وجوده فى الزمان بل ولا فى الدهر الا بمعنى انه لم يكن موجوداً فى رتبة ما فوقه واما انه يقال عليه انه كلّى فليس المراد انه كلّى طبعى لا يوجد فى الخارج الآ فى افراده ولا منطقى لا يوجد فى الخارج وانما يوجد فى الذهن ولا كلّى عقلى لانه لا يوجد حينئذٍ فى الخارج ولا الكلّى العقلى كذلك بل المراد يكون العقل كلّياً لكونه محيطاً بما تحته من العقول بمعنى قيوّميته لها لا بمعنى انها افراد له كالانسان الطبعى الكلّى فان زيدا وعمرأ (عمرأ . خ ل) وبكرا افرادُهُ لانه فى الحقيقة انتزعه الذهن من شىء يتحقق فى كل واحدٍ منهم فهو ظلّهم وشبههم فى الذهن ولذا قيل يوجد فى الخارج فى افراده وليس المراد من العقل الكلّى هذا المعنى بل مرادنا ان العقل ذات شخصيّة متميّزة بحدودها ومميّزاتها الشخصية فانه ملك يؤدّى الى اللوح وهو ملك يؤدى الى اسرافيل



كما مرّ ألاّ أنّه نور خلقه الله وكمّله بحسن قابليّته عن ربّه فخلق الله من فاضل كماله اشعةً هي حقائق جميع العقول وهي قائمة بفاضل وجوده ومتدوّنة بفاضل تدوّنه كقيام شعاع الشمس بفاضل وجود الشمس وتدوّنه بفاضل تدوّن الشمس فكون العقل كلياً إنما هو بهذا المعنى لا بمعنى الكلّي الطبيعي أو المنطقي أو العقلي ليخرج بقوله الهويّات الشخصية بل هو هويّة شخصيّة متعيّنة بذاتها في الخارج ولم يسبق عدمه وجوده في الزمان .

و قوله «و بالجملة لا شيء من الاجسام والجسمانيات الماديّة» الخ ، لا يقال عليه انه ما اراد بالهويّات الشخصية ألاّ الاجسام بقرينة قوله هذا فلا اعتراض عليه لانا نقول ليس اعتراضنا عليه من هذه الحيثية بل من حيث ان قوله «بمعنى ألاّ هويّة من الهويّات الشخصية» يريد منه ان العقل و سائر المجردات انما خرج لعدم كونه متشخصاً لأنّها كليّات فلا تدخل في الزمان فلا تكون من العالم الحادث كما اشار سابقاً الى هذا المعنى في عدّة مواضع من كتابه .

ثم انّ قوله «فلكيّاً كان او عنصريّاً نفساً كان او بدنّاً ألاّ وهو متجدّد الهويّة غير ثابت الوجود والشخصيّة» هذا في الظاهر حق و يأتي الكلام في الباطن فان قلت قوله «نفساً كان او بدنّاً» يدل على انه اراد بان النفوس من الاجسام وانت تقول به فلم انكرت ان يكون الاجسام في ظرف المجردات وانت لا تنكر كون النفوس مجرّدة قلت أمّا كون النفوس اجساماً فهو حق وهي آخر مراتب ما يصدق عليه اسم الاجسام من جهة العلوّ ولكن اذا كانت اجساماً فهي هويّات متشخصّة فيجب ان تكون في الزمان كما يقوله المصنف فهي حادث زمني مع أنّه لا يقول به أمّا نحن فنريد بالنفوس الجسميّة والجسمانية لان النفوس الحيوانية الحسيّة من الافلاك وهي اجسام فتكون الحسية جسميّة وهي في الزمان و لهذا قلنا فيما تقدّم تبعاً لقول امير المؤمنين عليه السلام انها اذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة و أمّا النفوس العلويّة فنسمّيها اجساماً باعتبار كونها مركبة من مادة هي نور و من صورة شخصيّة شبحيّة مقداريّة هندسيّة و باعتبار انّ فعلها منوط بالاجسام والزمان و لهذا

تسمعونهم يقولون ان النفوس مفارقة في ذاتها للماديات مقارنة لها بافعالها ومن هنا عبرنا عنها بالجسمانية لا الجسمية لانتسابها الى الاجسام بافعالها لا بذاتها الا ترى انك تُدركُ صورَ ما مضى وما لم يأتِ وامثاله وليسَتَ مدر كائِكَ في الزمان لان النفس بذاتها ادر كُنتها ولو اردتَ ان تفعل شيئاً لم يكن فعلك الا في زمانى فلا يكون الزمان ظرفاً لشيء من المجردات وان تعلقت افعالها به وقولى على قول المصنّف «متجدّد الهويّة» انه حق في الظاهر اريد أنّه انما قال ذلك على جهة الحصر بان غير الاجسام غير متجدّد الهويّة وهذا المعنى باطل وقولى ويأتى الكلام في الباطن اشارة الى عدم صحة كلامه في نفس الامر على ارادة الحصر لان العقول والنفوس وكلما سوى الله عز وجل مشترك في التجدّد اذ الحادث لا يستغنى عن المدد لا فرق بين العقول وغيرها ولا يمدّ الا بما لم يصل اليه قبل ذلك واذا وصل المدد اليه فلا بدّ من كسره وصوغه بالمدد صوغاً جديداً فهو ابدأ يصاغ ويكسر ويصاغ وهذا حكم كلّ ما سوى الله وآية هذا ما بُرهن عليه في العلم الطبيعي المكتوم وهذا لا شبهة فيه الا في جهة واحدة عظمت فيها الشبهة على الاكثر حتى عثر فيها المحققون في طرفها الاعلى والاسفل اما الاعلى فقال من اشرف على هذه الدقيقة ان الاشياء لا تبقى في آنين بل هي دائماً متجدّدة متبدّلة فهي في كلّ آنٍ غيرها في الآن الآخر وذلك كالنهر فانه وان كان في الظاهر ان ماء اليوم هو ماء امس حتى صبح ان يقال شربنا من هذا الماء بالامس مع انه في كلّ آنٍ غيره في الآن الذى بعده فزيد غيره في الآن الآخر وفي هذا فساد الثواب والعقاب فلا تجدّ محسناً ولا مسيئاً لانه اذا احسن ذهب مع احسانه فالموجود في كلّ آنٍ ليس بمحسن ولا مُسيئٍ واما الاسفل فقد انكر آخرون التغيير والتبديل وفي هذا استغناؤه عن المدد فيكون قائماً بنفسه باقياً بذاته وكيلاً القولين باطل والحق انه غير مستغن عن المدد وانه يكسر ويصاغ في كلّ آنٍ فهو هو وهو غيره كما قال الصادق عليه السّلم في قوله تعالى كلّما نضجت جلودهم بدلّناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب حين اعترض عبد الكريم بن ابي العوجاء لعنه الله فقال ما ذنب هذا الغير قال عليه

السلام هي هي وهي غير هائم مثل له باللَّيْنَةِ تكسرها وتصوغها فهي هي وهي غيرها وأما ما نحن فيه فما يذهب منه يخرج عن كونه أو عن مكانه ويمدّ به فهو باعتبارٍ هو لا يتبدّل وهو غيره لانه كلّ آني في لبسٍ من خلقٍ جديد لانه ابدأ لا يمدّ إلا بما له وبما منه فما له هو ممّا يترقى اليه ويصاغ فيه به وما منه فهو ما ذهب منه بالذبول الظاهري والمعنوي يذهب عنه من كونه الى امكانه ثم يكون له وهو ممّا له وقد يذهب عن مكانه الى مكانٍ اخر من الغيب الكوني ويعود اليه وهو ما منه فهو كالنهر المستدير الذي يمدُّ أوله بأخره وآخره بأوله وظاهره بباطنه وباطنه بظاهره وهو تأويل قوله تعالى افعيننا بالخلق الاول بل هم في لبسٍ من خلقٍ جديد، فكلُّ مخلوقٍ متجدّد الوجود متبدّل الكون والشخصيّة .

وقوله «ببرهانٍ لاح من عند الله لاجل التدبّر في آيات الله و كتابه العزيز» يريد به ان دليلنا من ذلك و اقول اعلم ان الله سبحانه يقول سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال تعالى و كآين من آية في السموات والارض يمرّون عليها وهم عنها معرضون وقال و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون و امثال ذلك و ذلك لانه تعرّف لكلّ شيء في كل شيء و عرّف من شاء بما شاء فجعل كل شيء حلقه دليلاً و مدلولاً عليه و علّة و معلولاً و شاهداً و مشهوداً و كتاباً و مكتوباً و حافظاً و محفوظاً و الحاصل ما من شيء الا و هو آيةٌ لشيء و دليل عليه و مبين لما خفى قال الصادق عليه السّلم : العبوديّة جوهرة كنهها الرّبوبيّة فما فقد في العبوديّة و جد في الرّبوبيّة و ما خفى في الرّبوبيّة أصيب في العبوديّة الحديث ، وقال الرضا عليه السلام : قد علم اولو الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هانها ، وهذا ممّا لا شك فيه و لا اشكال يعتريه و انما الاشكال في تحصيل الحق من تلك الامثال لانه لما كان الباطل يشابه الحق كما قال تعالى و مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة و قال و مثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة فشبه الحق بالشجرة و الباطل بالشجرة و قال انزل من السماء ماءً فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابيا و مما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبدٌ مثله كذلك يضرب الله الحق و الباطل فشبه

الحق بالزبد والباطل بالزبد و كان الناظر انما ينكشف له من الشيء المتشابه ما هو بصدده خفى الامر على الناظرين اذ كل ينظر ليستدل على مذهبه ورأيه فيؤتى من حيث طلب و لو ان الناظر لم يلتفت الى مذهبه و لا الى ما اعتادته نفسه و انسث به و لا الى قواعد عنده بان يطلب ما يطابق قواعده بل نظر الى نفس الاية و المثل مع قطع النظر عن كل ما ذكرنا لاصحاب المطالب و استهدى الله سبحانه و جعل نفسه مسترشداً بالله عز و جل و بكتابه التدوينى و بكتابه الاكبر اعنى الافاق و الاصغر اعنى النفس لوقع على الحق و اصاب الصواب فما اشار اليه المصنف هو ما اراد الله سبحانه و لكن بما ذكرنا من الشرائط الآتري ما اكثر الناظرين و اقل المصبيين .

و قوله «مثل قوله بل هم فى لبس من خلق جديد» يريد به ما فى الزمان من الاجسام و صفاتها و فيه أنه إن كانت العلة واحدة فى الجميع و هى الافتقار الى الصانع جل و عز و الى صنعه و الى التقوم بامرهِ فلا فرق بين المجردات و الماديات و ان فرض ان الامر مختلف فالله يحكم بين عباده فيما كانوا فيه يختلفون و تأويل الاية أنهم انما وجدوا بفعله و انما قاموا بامرهِ و ما قاموا به فى قبضته لا يخرج عن سلطانه فبه قوامهم كما ان منه بدءهم فهو فى كل آن يُلْبِسُهُمْ خَلْعَةً من الوجود كالاولى ان شاء و الا كغيرها على ما يشاء ، و كذا «قوله على ان نُبَدِّل امثالكم» اى بمثلها ان شيئاً (شئنا ظ) او بما نشاء من الهيئات «و ننشئكم» بما نبذل «فيما لا تعلمون» من الهيئات فى اى صورة ما شاء ربك ، و كذا «قوله و ترى الجبال تحسبها جامدة» لعدم نموها فى الظاهر «و هى تمرّ مرّ السحاب» فى سرعة سيره و خفاء ذلك لكبره فانها دائماً فى التحلل و التبذل شديدة السير الى امر الله و حكمه فى السلسلة العرضية حتى لا يكاد الجاهل يشعر بذلك السير ، و كذلك «قوله ان نشأ نذهبكم» و قد شاء ذلك من المخاطبين بذلك الخطاب «و نأت لكم» بخلق جديد» فالازهاب هو كسر البنية الاولى و الخلق الجديد هو الصوغ الثانى و بالكسر تبدل الامثال و بالصوغ الانشاء فيما لا يعلمون ان كانوا لا يعلمون و ان كانوا يعلمون اشهدهم خلق أنفسهم ، و كذا «قوله و السموات

مطويات يمينه» وهو كسّطها وكسرهما، وكذا «قوله انا نحن نرث الارض ومن عليها» بارجاع ما تحللّ منهم او ما نُحلّله منهم «والينا يرجعون» اى الى ما حكمنا عليهم به يرجعون وهذا حكم الان بعد الان اذ كلّ ذرّة من الارض وممن عليها من امرنا بدأت و اليه تعود فالطريق بين الفيض والمفاض عليه مملوء من النازلات والصاعدات كلّ فى فلك يسبحون، وكذا «قوله كلّ من عليها فان» اى فى بقائه لدوام المدد والكسر والصوغ «ويبقى وجه ربك ذى (ذو.خل) الجلال والاكرام» اى وجه الشىء الفانى من ربّه فانه كلّ ما فنى من الشىء شىء ابدله ربّه من وجه ذلك الشىء من ربّه بدل ما فنى اما باعادته عليه بعد احيائه او بتكوينه بعد انعدامه او يبقى وجهه تعالى اى بابه الى الشىء وهو محمد واله صلى الله عليه واله لان الشىء الفانى مادته من اشعة انوارهم فما فنى منه شىء عوّضوه بدله وفى زيارة شهر رجب: انا سائلكم واملّكم فيما اليكم التفويض و عليكم التعويض فبكم يجبر المهيب و يشفى المريض و عندكم ما تزداد الارحام وما تغيضه،

و على هذا التأويل يكون الضمير فى عليها فى كلّ من عليها فان يعود الى الارض الجرز ارض الامكان او ارض الاكوان، وكذا «قوله ان كل من فى السموات والارض الا اتى الرحمن عبداً» اى كلّ من هو محتاج الى فعله وامره فى مكانه و كونه يحتاج الى فعله وامره فى بقائه فمن فعله تكوينه فى كسره و صوغه و من امره مدّده فى مادته من شعاع امره وفى صورته من شعاع هيئته، وكذا «قوله و كلّهم آتية يوم القيامة فرداً» ويوم القيامة انهم يرونه بعيداً اى لم يكن و نراه قريباً قد كان فيرجع الى امره الفعلى وامره المفعولى كلّ شىء بانفراده و كلّ ذرّة بانفرادها و كما بدءكم تعودون واعلم ان الكلام فى شرح احوال التجدد والتبدل طويل الذيل ولايسع الا الاختصار على مثل ما اشرنا اليه فان فى ذلك كفاية و تبصرة لاولى الابصار.

قال: «و مبدأ هذا البرهان المشار اليه تارة من جهة تجدد الطبيعة وهى صورة جوهرية سارية فى الجسم هى المبدأ القريب لحركته الذاتية و سكونه و

منشأ آثاره وما من جسم ألا وتتقوم ذاته من هذا الجوهر الصورى السارى فى جميع اجزائه وهو ابدأ فى التحول والسيلان والتجدد والانصرام والزوال والانهدام فلا بقاء لها ولا سبب لحدوثها وتجددها لان الذاتى غير معلل بعلّة سوى علّة الذات والجاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجددة» .

اقول : يريد ان مأخذ البرهان على حدوث الاجسام هو تجدد طبيعتها فان التجدد انما يكون للمتغير الفانى المتبدل وهذا دليل ظاهر لا اشكال فيه انما الاشكال فيما بينونه عليه وفيما يفرعون عليه كما ستسمع فقوله «وهى» اى الطبيعة «صورة جوهرية» اى منسوبة الى الجوهر لانها بنفسها جوهر لان ذلك انما يكون فى الصورة المقومة للشيء التى هى جزء ماهيته ولو اراد العرضية لتوجه اليه المنع فاذا اراد بها الصورة التى هى جزء ماهية الشيء وكنهه من نفسه كانت عبارة عن الماهية التى هى الانفعال والقابلية وتجدد القابلية لتجدد المقبول اعنى المدد الدائم فقوله «سارية فى الجسم» ينافى فى الظاهر كونها صورة جوهرية لان الجسم انما هو جسم بمادته وصورته فهذه السارية مغايرة لماهيته والمغاير للماهية مغاير لطبيعته فيمكن ان نقول لعلّه اراد بالجسم المادّة ليتّم له مراده .

وقوله «هى المبدأ القريب لحركته الذاتية» التى بها يترقى وينحطّ و سكونه اى الذاتى بقرينة ذكر الحركة الذاتية وهو ما اقامه تعالى وامسكه بظّلّه الذى يعبرون عنه بالقيام بنفسه يعنى ما به حصول جوهريته ومعرضيته ، وهى ايضاً منشأ آثاره ينبغى ان يقيّد الاثار باضافة بعض اثاره لأن من اثاره واعظمها ما نشأ من جهة وجوده ومادته الذى هو نور الله اى اثر فعله فافهم .

وقوله «وما من جسم ألا وتتقوم ذاته من هذا الجوهر الصورى السارى فى جميع اجزائه» كانه يريد به لازم الماهية كالحرارة للزنجبيل الظاهرة على الملاقى لا الحرارة التى هى جزء الماهية فانه لا يقال ان الصورة فى السرير سارية فى جميع اجزائه وما السرير قبل الصورة وانّ ما هو قبلها هو الخشب وما السارى فى السرير بعد كونه سريراً وما السارى فى المادة حتى كانت به سريراً

وانما الماهية والطبيعة اذا وجدت المادة انوجدت بوجودها المادة كالكسرو الانكسار وفي الحقيقة اوجد الله المادة التي هي الاب ثم اوجد من المادة التي هي الاب الصورة التي هي الام وهي الماهية والانفعال والقابلية كما قال تعالى خلقكم من نفس واحدة وهي ادم وهي المادة وخلق منها زوجها وهي حواء هي الصورة وهي الام كما قررنا سابقا فراجع لا كما ظنه الخراصون من ان الاب هو الصورة والام هي المادة ولو كان كذلك لكان من قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقى من شقى في بطن امه، ان يكون شقاوة الصنم من الخشب لا من صورته والحق خلافه و اذا سامحنا قلنا ان المصنّف تساهل في التعبير او غفل في التقدير والحاصل ان الطبيعة هي هويّة الشيء من نفسه وهي في الخلق الثاني ما ليس بها من صورة اجابته حين ورد عليه السُّت بربكم .

«وهو» اي الجسم «ابداً في القبول والسيلان» بقابليته وطبيعته «والتجدد» عند كل مددٍ ورد عليه ليكسر به ويصاغ خلقاً جديداً هو الاول في مادته وهو غيره في صورته «والانصرام» للبنية الاولى لانتهاء اجلها الذي أُجِّلَ لها «والزوال» والفناء للهيئة الاولى «والانهدام» للبناء الاول لانقضاء اجله وتجديد الاجل الثاني وهو الصوغ الثاني كما تكسر الخمسة اذا وضع عليها خمسة فيصاغ الجميع عشرة فهو بعد زيادة المدد عشرة لانه خمسة وخمسة فيكون اثنين «فلا بقاء لها» اي للاجسام لتجدد المدد دائماً لان بقاءها انما هو به كما مرّ «ولا سبب لحدوثها وتجددها» قوله هذا مبني على قواعدهم المنهدة من ان الحدوث امر اعتباري ليس بشيء وليس بموجود وهذا هو قوله المتناقض «لان الذاتى غير معلّل بعلة سوى علة الذات» وهذا لا معنى له فان الحدوث اذا لم يكن شيئاً لم يكن المتّصف به حادثاً واذا لم يكن حادثاً كان قديماً اذ لا واسطة بين الحادث والقديم فاذا لم يكن حادثاً كان قديماً واذا لم يكن قديماً كان حادثاً وليس قديماً الا باتصاف ذاته بالقدم الوجودى الذى هو عين ذاته والحادث ليس حادثاً الا باتصاف ذاته بالحدوث الذى هو ذاته فلو قلت في زيد الحادث هو قديم

لم يكن بقولك قدوما ما لم تتصف ذاته بقدم وجودى هو ذاته لا بقولك وفرضك  
فاين تذهبون. ما لكم كيف تحكمون. ام لكم سلطان مبين فأتوا بكتابتكم ان  
كنتم صادقين.

وقوله «ولا سبب لحدوثها» جوابه ان سبب حدوثها جعل جاعليها ممكنة  
وجعله لها مكوّنة بجعل غير جعل الذات التى هى المادة وان كان مترتبا على  
جعلها لانا قد قررنا انها هى صورة الاجابة اعنى القابلية التى تسمى بالماهية و  
هى من المادة كالانكسار من الكسر فان الكسر مجعول بجعل فاعله والانكسار  
مجعول بجعل من ذلك الجعل مترتب عليه مغاير له فان ما به يصدر التور على  
هيئته غير ما تصدر عنه الظلمة على هيئته وان كان مترتبا عليه كما ترتب  
الانكسار على الكسر بل اقول بان الكسر والانكسار كان باربعة جعلات احدها  
جعل الكسر والثانى جعل الانكسار والثالث جعل التلازم بينهما والرابع جعل  
الالزام به بينهما اى الزام احدهما الاخر وبين الاول والثانى سبعون سنة وبين  
الثانى والثالث كذلك وبين الثالث والرابع كذلك وكيف لا يكون الحدوث و  
التجدد مخلوقا وهو صفة وجودية لموصوف موجود فلفظ الحدوث مهمل او  
مستعمل فاذا كان مستعملاً فقد وضع بازاء معنى موجود والا فهو مهمل فاذا كان  
معنى موجوداً اما ان يكون مخلوقاً او قديماً واما جروا على كلام قاله من  
لم يعلم قال ما خلق الله المشمش ممشا واما خلق المشمش فقلنا له كون  
المشمش ممشاً شىء او ليس بشىء فان كان شيئاً فالله سبحانه خالقه وان كان  
ليس بشىء فما الذى تنفيه فايها المتسمى بالشيء اما قرأت دعاء السمات دعاء  
حجة الله فى ارضه وسمائه عجل الله فرجه : و خلقت بها الشمس وجعلت  
الشمس ضياء، الى اخر كلماته عليه السلام والضياء هو الشمس كما قال تعالى و  
الشمس ضياء والقمر نوراً وانما مالوا الى ذلك الكلام الباطل فراراً من لزوم  
الجبر فى افعال العباد الاختيارية ومن كان هذا ملجأ فلا ملجأ له فالذاتى اذا كان  
مغايراً للذات كانت علته غير علّة الذات ولو بالمفهوم والاعتبار والواقع تغاير  
المفهوم والاعتبار باطلاً فيا سبحان الله كيف كبّث جياذ الفحول حتى بقوا



يحمون في تحقيقاتهم حول الالفاظ و المفاهيم اللفظية مع انهم لو فهموا مدلولات الالفاظ و حقائق المفاهيم ماتجاوزوا الحق الى امورٍ صناعية و تقريراتٍ اصطلاحيةٍ ما نزل الله بها من سلطان .

و منها قوله «هى المبدأ القريب لحركته الذاتية» يعنى ان الطبيعة لما كانت مبدأ للحركة المتجددة السيالة و جب ان تكون هى كذلك لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت مع انهم لا يعرفون الا صدور المتجدد عن الثابت كصدور المتجددات عن الله سبحانه او عن فعله او عن العقل الكلى و امثال هذه الكلمات فيقول فى تقرير كون الحدوث و التجدد غير مجعولين «و الجاعل اذا جعلها جعل ذاتها المتجددة و اما تجددُها فليس بجعلٍ جاعلٍ» فاذا صدرت المجعولة المتجددة عن جاعلها و جب ان يكون متجدداً و لزمه ايضاً ان يكون التجدد قديماً او يكون قوله بثبوت التجدد لها كذباً او انها هى التجدد اى هى تجددُها فهى صفتها ثم يلزمه مجعولية التجدد لانه هو المتجدد المجعول هذا قولى و لا ادري ماذا يعتذرُ به الا انه يقول فى رسالته الموضوعه فى حدوث العالم : التجدد للشئ اذ لم يكن صفة ذاتية له ففى تجددّه يحتاج الى مجدّدٍ متجدّدٍ و ان كان صفة ذاتية له كما نحن فيه فلا يحتاج الا الى جاعل يجعل ذات الشئ اى الى جاعلٍ يجعلها متجددة اذ الذاتيات لا تعلّل انتهى ، فاذا ذات الشئ من الذاتيات للشئ فلا يحتاج الى جاعلٍ اذ الذاتيات لا تعلّل .

قال : «و اما تجددُها فليس بجعلٍ جاعلٍ و صنع فاعلٍ و بها يرتبط الحادث بالقديم لان وجودها بعينه هذا الوجود التدريجى و بقاءها عين حدوثها و ثباتها عين تغييرها و الصانع بوصف ثباته و بقاءه ابدع هذا الكائن المتجدد الذات و الهوية و الذى جعله الحكماء واسطةً لارتباط الحادث بالقديم و هى الحركة غير صالحة لذلك فانّ الحركة امر عقلى اضافى عبارة عن خروج الشئ من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه و هو نحو من الوجود و الحدوث التدريجى و الزمان كمية ذلك الخروج و التجدد فالحركة خروج هذا الجوهر من القوة الى الفعل تدريجاً و الزمان مقداره و شئ منها لا يصلح ان يكون واسطة فى ارتباط

الحادث بالقديم وكذا الاعراض لانها تابعة فى الثبات والتجدد لمحالها فلم يبق الا ما ذكرناه وقد بسطنا القول المُشَبِّع لاثبات هذا المرام فى سائر صحفنا بما لا مزيد عليه» .

اقول : قد بينّا بطلان قوله «وامّا تجددها فليس بجعل جاعلٍ وصنع فاعلٍ» . وقوله «وبها يرتبط الحادث بالقديم» اى وبالطبيعة يرتبط الحادث بالقديم ليس بصحيح لان القديم اذا وقع بينه وبين غيره ارتباط حادثا كان او قديماً كان حادثاً لحصول الاقتران الممتنع من القدم الممتنع من الحُدُوثِ واما الارتباط بين الحادث والحادث اعنى فعله وارادته كما قال امير المؤمنين عليه السلم : انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله ، والارتباط بين الفعل وبين الظاهر به نفس الفعل لانه تعالى خلقه بنفسه كما قال جعفر بن محمد عليهما السلم : خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية هـ ، والمشية هى الفعل والظاهر بها هو الفاعل لها والفاعل صفة الذات البحت كما قررنا فيما تقدّم ان القائم هو اسم فاعل القيام وفاعل القيام هو الظاهر به والظاهر به صفة زيد ومثاله وليس ذات زيد بنفسها ظاهرة بالفعل بل معنى كونها ظاهرة به أنّها فاعلة له بواسطة الفعل نفسه فكان اليجاد منسوباً الى مثال زيد الذى هو الظاهر بالفعل ولو كان الظاهر باليجاد هو نفس زيد من غير توسط الفعل لكانت ذاته فعلاً ولكانت ابدأ فاعلة بل هى ان شاءت فعلت بواسطة مشيتها وان شاءت لم تفعل وما هذا شأنه لا يكون ذاتياً لانه تعالى ليس فاعلاً فى ازاله واما هو فعلاً لما يريد اى فى الامكان الذى تتعلّق به الارادة فاذا تأخرت فاعليته عن ذاته كانت مغايرة لذاته اذ الشئ لا يتأخر عن نفسه وليس شئ غير ذاته الا فعله و فاعليته التى نسميها صفته ومثاله .

وقوله «لان وجودها» اى الطبيعة «هذا الوجود التدريجى» اى هو هذا الوجود التدريجى وهذا الاشكال فيه انما الاشكال فى ان هذا التدريجى هو الارتباط بين الحادث والقديم اما من جهة فيناسب له المتجدد التدريجى واما القديم فلا يصح ان يرتبط به التدريجى لان التدريجى مختلف فاذا ارتبط به

القديم وجب ان تختلف جهاته لاختلاف المرتبط بها ويلزم ايضاً انها لم تكن صادرة عن فعله و إلا لكان الربط منسوباً اليه ويلزم ايضاً ما قلنا أولاً من الاقتران المستلزم للحدوث بالاتفاق بين الحكماء والعقلاء .

وقوله «و بقاءها عين حدوثها» ليس بصحيح لأن بقاءها ليس إلا بالمدد و الحدوث إنما كان بالايجاد الابتدائي و ليس ما بالمدد عين ما بالايجاد بل هو مغاير له على أن الحدوث منافي للبقاء و انما يجتمعان من جهتين فجهة ما به البقاء هو الابقاء بالمدد و جهة ما به الفناء هو الحدوث و كذا حكم الثبات و التغير .

وقوله «و الصانع بوصف ثباته و بقاءه ابدع هذا الكائين» (الكائن ظ) المتجدد الذات و الهوية «متنافي المعنى لان مقتضى الابداع بوصف الثبات و البقاء ايجاد الكائن الثابت الباقي فايجاد الكائن المتجدد الذات و الهوية دليل على صدوره عن متجدد متغير و ليس الا الفعل فالبارة الصحيحة ان يقال ان الصانع الفيض ابدع المتجدد ، لان الفيض متجدد و الفعل متجدد و هما علتنا المصنوع القريبتان و الاثر يشابه هيئة المؤثر اى المؤثر القريب فان حلاوة العسل مشابهة للعسل لا للنحل و الكتابة تشابه هيئة حركة يد الكاتب لا الكاتب و لا يده .

وقوله «و الذى جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث بالقديم و هى الحركة غير صالح لذلك» غلط فى قولهم فان قول الحكماء بتوسط الحركة هو الصحيح الواجب الحصول و ان كنا نمنع الارتباط لما سمعت لكنا نقول ان المفعول لا يمكن حصوله و صدوره بدون الفعل لان الصادر لو فرض امكانه بدون فعل من المصدر لم يمكن بدون فعل من الصادر او بمعونته كالولادة فلا بُد من توسط الفعل من المصدر او الصادر او من كلي منهما او من خارجي سواء كان على نحو الاختيار ام لا .

وقوله «ان الحركة امر عقلى اضافى» فيه ان الحركة ليست امرأ عقلياً بمعنى ارادته من ان الذى هو الظاهر انما هو الفاعل و المفعول بل الفعل اشد

تحققاً ووجوداً من المفعول الذى حقيقته اثر الفعل وتأكيده كما نحن بصدده فان المتحقق بعد تحقق الفاعل انما هو الفعل واما المفعول اذا لم يكن ثابتاً متحققاً بمادته فليس شيئاً الا بالفعل مثل ضرباً فانه اثر ضرب و تأكيده ليس شيئاً الا بضرب فهو بضرب شىء لا بنفسه ولا بالضارب من دون فعله واما قياسه على ضرب زيد عمرأ من ان المرئى الظاهر انما هو زيد الضارب وعمر المضرؤب واما حركة زيد فى ضربه عمرأ فامر عقلى قياس مع الفارق لأن عمرأ ليس فى الحقيقة مفعولاً لزيد وانما وقع فعله عليه بعد تحققه و مراد الحكماء بالحركة التى تكون علّة لكون المعلوم و تلك بالنسبة الى معلولها امر متحقق اشدّ تحققاً من معلولها و المعلوم منسوب اليها صادر منها لصدور هيئته من هيئتها فليس امرأ عقلياً اعتبارياً كما توهموه على الحكماء كيف والطبيعة انما هى اثره فما فيها من التحقق والظهور والشيئية فانما هو من اثره فان جعل اضافياً نسبياً فهى اثره والمؤثر أولى من الاثر بالثبوت .

و قوله «عبرة عن خروج الشىء من القوة الى الفعل» ليس بصحيح لأن الحركة التى هى خروج الشىء من القوة الى الفعل ليست هى فعل فاعل الشىء وانما هى فعل الشىء الخارج ولا يعنون بالحركة التى هى الارتباط بين الحادث والقديم حركة الحادث وانما يعنون بها فعل القديم وليس فعل الفاعل هو اخراج معلوله من كتم غيب امكانه الى شهادة اكوانه لا خروج الذى علته فعله بل الخروج فعل المعلوم والخروج يقال للمتحقق قبل الخروج بخلاف ما نحن بصدده .

و قوله «لأما به يخرج منها اليه» إن اراد به ما نفاه من كونه واسطة للارتباط فليس هو الخروج من القوة الى الفعل وانما هو ما به الخروج اى الحركة المخرجة لا مطلق ما به الخروج لصدقه على كل علّة من العلل الاربع و انما الصالح لواسطة الارتباط العلّة الفاعلية ونريد بالعلّة الفاعلية نفس الفعل مع الحامل له ولو جوزنا الارتباط لقلنا ان الارتباط هو نفس الفعل ومحلّه و لكننا نمنع الارتباط بين الحادث والقديم كما نشبته بين الحادث والحادث أغنى العلّة

الفاعلية التي هي الفعل مع محلّه و هو كالقائم من زيدٍ فافهم .

وقوله «و هو نحو من الوجود» ماندرى مَا يَعْنَى بِالْوُجُودِ مع كثرة ما يقلّبه في معانيه ولا معنى لشيءٍ منها إلا ما أُريدَ به ما يعبر عنه بالفارسية بهستی و ما سوى هذا المعنى من المعانى المرادة من لفظ الوجود ان أُريدَ به الحقيقة ففى الحقيقة كلّها وساوِسُ إذ لَيْسَ إِلَّا ضِدُّ العدم او المادّة او الجهة العليا للشيء اعنى حقيقته من ربّه و هذا الاخير من الاصطلاحى الصّحيح وقوله «و هو نحو من الوجود الحدوثى التدريجى» يعنى انّ الخروج من القوّة الى الفعل نحو من الوجود الخ ، و هو كما قال من كونه شيئاً حادثاً تَدْرِيحِيّاً كما هو شأنُ الحوادثِ فانّ كلّ شيءٍ منها تدريجىّ سواء كان من المجرّدات ام من الماديّات لا كما توهموه فى المجردات فانهم توهموا فيها اشياء باطلّة منها انّ معنى كونها مجردةً أَلَا مادّة لها وَ هَذَا باطل بل الْمَعْنَى ان كونها مجردة أنّها مجردة عن المادّة العنصريّة و المدة الزمانيّة لا أنّها لَا مادّة لها وَ معناها دفعيّة الكون ليس فيها ما بالقوّة بل كل ما لها بالفعل غير منتظرة لشيءٍ منها و هو غلطٌ لانها فى نفس الامر لا فرق بينها وبين الجمادات وان كان فى بادى الرأى اطول بقاء و اوسع وقتاً إلا ان المحتاج فى كونه وفى بقائه الى المدد لا يستغنى عنه كيف لا يكون تدريجاً و منها عدم فنائها لكونها باقية ببقاء الله تعالى لا بابقائه و هو غلطٌ كما تقدّم و غير ذلك .

وقوله «و الزمان كمّية ذلك الخروج» التّجديدى ، يعنى انّ الحركة عبارة عن خروج الشيء ذى الطبيعة او الطبيعة من القوّة الى الفعل و هو نحو من الوجود التدريجى و الزمان كمّية ذلك الخروج التّجديدى فيكون كل متجدّد متدرّج من الاجسام و طبائعها (طبائعها ظ) و حركاتها محدثة فى الزّمان و هذا الكلام منه نوع مناقضة لما قال فى الردّ على الحكماء حيث جعلوا الحركة واسطة للارتباط بين الحادث و القديم بانها امر عقلى اضافى فانها اذا كانت نحواً من الوجود لم تكن امراً اعتبارياً بل هى شيء محدث بنفسه و به حدثت الطبيعة اذ الحكماء لا يعنون حركة الطبيعة بل يعنون الحركة الایجادیّة التى بها

كانت الطبيعة و لو عنى بعضهم حركة الطبيعة كان خطأ كما اخطأ جاعل الطبيعة واسطةً للارتباط لانها ان اريد نفسها لا غير كانت اما غير محدثة او محدثة بحركتها او بحركة فعل فاعلمها ولا سبيل الى الاولين والثالث يردّ قول المصنّف . وقوله «و شىء منهما لا يصلح ان يكون واسطةً فى ارتباط الحادث بالقديم» الخ ، صحيح الى قوله «فلم يبق الا ما ذكرناه» وانا اقول وما ذكره فانه ايضا لم يبق لانّ الطبيعة ليست فاعلة لما دونها ولا خرجت الى الكون بدون فعل فاعلمها وليس لها اصل غير مخلوق لتكون كامنةً فيه فيكون هو المخرج لها من القوة الى الفعل وان كان بالحق كما توهمه اخرون فلا يصلح شىء من ذلك ممّا ذكروا ان ارادوا غير فعل الفاعل وان ارادوه فهو صالح للواسطة فى الارتباط بينه وبين الحادث لانّ التمكين من القبول للايجاد منه وهو الرابطة به القابلية التى هى ماهية المحدث ومن الفعل المدد المقبول لانه اثره فالرابطة التمكين والارتباط بين الفعل اى اليجاد للمدد المقبول لا من شىء وهو مادة المحدث المسماة بالوجود وبين المحدث اى المقبول والقابل اعنى الوجود والماهية اى المادة والصورة .

قال : «و تارةً من جهة اثبات الغايات للطبايع (للتبائع ظ) و انها تستدعى من جهة استكمالها الذاتية و حركاتها الجوهرية ان يتبدّل عليها هذا الوجود و يزول عنها هذا الكون و ينقطع الحرث و النسل و ينهدم هذا البناء و يضيق من فى الارض و السماء و يخرب (تخرب) هذا الدار و يرجع الامر الى الواحد القهار قال امير المؤمنين و امام الموحّدين عليه الصلوة و السلام فى خطب نهج البلاغة مشيراً الى دثور العالم و زواله من جهة اثبات الغاية و الرجوع الى البداية : كل شىء خاضع له و كل شىء قائم به غنى كل فقير و عز كل ذليل و قوّة كل ضعيف و مفزع كل ملهوف من تكلم سمع نطقه و من سكت علم سرّه و من عاش فعليه رزقه و من مات فاليه منقلبه ثم ساق الكلام الى قوله فى احوال الانسان و ولوج الموت فيه على التدريج فلم يزل الموت يبالغ فى جسده حتى خالط سمعه فصار بين اهله لا ينطق بلسانه ولا يسمع بسمعه يردّد طرفه فى

وجوهم يرى حركات السننهم ولا يسمع رَجْع كلامهم ثم ازداد الموت انبساطاً به فقبض سمعه و خرجت الروح من جسده فصار جيفةً بين اهله قد او حشوا من جانبه و تباعدوا من قربه لا يسعد باكيا ولا يجيب داعياً ثم حملوه الى مَخْطٍ فى الارض و اسلموه فيه الى عمله و انقطعوا عن زَوْرته حتى اذا بلغ الكتاب اجله و الامر مقاديره و أُلْحِقَ آخِرُ الخلق بأَوّله و جاء من الله ما يريد من تجديد خلقه امار السماء و فطرها و اَرَجَّ الارض و ارجفها و قلع الجبال و نسفها و دكَّ بعضها بعضاً من هيبة جلاله و خوف سطوته و اخرج مَنْ فيها فجَدَّدَهم بعد اخلاقهم و جمعهم بعد تفريقهم ثم ميّزهم لما يريد من مسائلتهم عن الاعمال و خبايا الافعال و جعلهم فريقين انعم على هؤلاء و انتقم من هؤلاء فاما اهل الطاعة فاثابهم بجواره و خلّدهم فى داره حيث لا يظعن النزال و لا تتغير بهم الحال و لا تهولهم الافزاع و لا تنالهم الاسقام و لا تعرض لهم الاخطار و لا تشخصهم الابصار و اما اهل المعصية فانزلهم شرّ دار و غلّ الايدى الى الاعناق و قرن النواصى بالاقدام و البسهم سراويل القطران و مقطّعات النيران.

اقول : حيث طالَ هذا المتن اسلك فيه طريق المزج للاختصار ، قوله «و تارة» يكون استدلالنا على حدوث الاجسام الزمانيات على ما يذهب اليه و نحن نقول انّ الاستدلال من جهة المبادئ بالتجدّد و التغير فهو جارٍ فى كل ما سوى الله سبحانه و ان كان اكثرهم لا يجد للمجردات تجددّاً و تغيراً فانه لضعف بصيرته و لئن استشهد على حاله و حالها بتأويل قوله تعالى و ترى الجبال تحسبها جامدة و هى تمرّ مرّ السحاب فما اخطأت الصّواب عند أولى الالباب «من جهة اثبات الغايات للطبايع» يكون استدلالنا قائماً على حدوث الكل اما الاجسام فحيث كانت ظاهرة الطبايع قال بها المصنف و امثاله و اما المجردات فتدبر قول جعفر بن محمد الصادق عليهما السلم العبوديّة جوهره كنهها الربوبية فما فُقد فى العبوديّة وجد فى الربوبية و ما خفى فى الربوبية أصيب فى العبودية الحديث ، فانك تجد انّ كلّ ما يوجد فى المادّيات يوجد فى المجردات اذ لا نعنّى بتجرّدها انّها لا مادة لها كما توهموه بل كلّ ما فى

الماديات فانما هو اثر ما فى المجردات اذ هى خزائن الماديات وان من شىء إلا عندنا خزائنه ومانزله إلا بقدر معلوم ولا يُقال ان هذا ما استدلووا به من ان معطى الشىء ليس فاقداً له فى ذاته لانا قد بينّا فساد هذا القول وانما هو ليس فاقداً له فى ملكه واما فى ذاته فيلزم التركيب والتكثير فى ذاته تعالى و اذا اخرج له لزمت الولادة تعالى الله عن ذلك وان كان بنحو اشرف كما توهمته العقول الباردة (الباردة . خ ل) والاراء الكاسدة بخلاف الخلق بنسبة بعضه الى بعض فانه تعالى جعل الاعلى خزانة للأسفل ولا ينزل الى الأسفل الذى هو العبودية المذكورة فى حديث الصادق عليه السلم إلا ما خرج من الاعلى الذى هو الربوبية فالعبودية المسببات والمعلولات والازالة والاعراض والاشعة والاثار وما اشبه ذلك والربوبية كالاسباب والعلل وذوى الازالة والمعروضات والمنيرات والمؤثرات وما اشبه ذلك والحاصل المراد من دليله انها تعود الى ما منه بدئت كما بدأت اول مرة اى بالتدرىج والتغير الذى هو دليل الحدوث «و انها تستدعى من جهة استكمالها الذاتية» لانها انما اهبطت من اوج افلاكها الى حضيض مراكزها إلا لتستكمل بمعاناتها ومعالجاتها واعمالها مما لم تصل اليه قبل الهبوط كما قال ابن سينا فى الروح :

ان كان اهبطها الاله لحكمة

طويّت عن الفطن الليب الاروع

فهبوطها لا شك ضرورة لازب

لتكون سامعة بما لم يُسمع

وتكون عالمة بكل خفية

فى العالمين فخرقها لم يُزق

المستلزمة للتنقل والتغير والتبدل فى الكسر والصوغ المبين لحدوثها «و حركاتها الجوهرية» وهى ترقى ذواتها باطوار قابلياتها فى درجات كمالاتها او



تنزّلها باطوارٍ قابلاتها في دركات نقائصها وبعدها «أَنْ يتبدّل» باقتضاء مُيولاتها الذاتية «عليها هذا الوجود» في اطوارها الى وجود اخر فهي ابدأ تلبس وتخلع وتلبس «ويزول عنها هذا الكون» وتلبس كوناً آخر فتخرج من كون الى كون لا من كون الى امكان هذا في الذوات واما في الهيئات بل والذرات فقد تخرج من كون الى امكان «وينقطع الحرث والنسل» الدنيا ويَتَيْنِ لا مطلقاً وذلك في المنتقلين عنها الى دَارٍ أُخْرَى «وينهدم هذا البناء» ليصاغ صيغةً لا تحتمل الفساد و إنما هدم البناء لِيُصَاغ الصيغة الكاملة «ويضيق من في الارض ومن في السماء» عند التخلص والانتقال «ويخرب هذه الدار» عند المنتقلين عنها بالانتقال «و يرجع الامر» عند المنتقلين وفي الظاهر فلا امر ولا نهى ولا ولاية ولا عز ولا انتصار ولا شيء من احوال اهل الدنيا لاحدٍ منهم بل يرجع امر كل شيء بحسب الظاهر «الى الواحد القهار» مالك يوم الدين ويكون في الظاهر كما هو في نفس الامر لان الامر كله لله في الظاهر والباطن وفي الدنيا والاخرة على حدٍ سواء ولكن اكثر الناس لا يعلمون ويوم تقوم الساعة تظهر الحقائق فلا يخفى شيء على أحد.

«قال امير المؤمنين و امام الموحدين عليه الصلوة والسلام في خطب نهج البلاغة مشيراً الى دُورِ العالم» و بُطلانِ هذه البنيان «وزواله» عن تركيبه الذي يناسب دار التكليف من عدم الثبات ومن شَوْبهِ بالمحن والافات «من جهة اثبات الغاية» وان الحادث غايته التغير والتبدّل الذي هو لازم الحدوث والانتقال «والرجوع الى البداية» اي الى محاذي البداية ومقابلها في سائر رُتبِها فيكون الخروج من البداية قوساً نزولياً والرجوع اليها اي محاذيها قوساً صُعودياً يحدث منها شبه دائرة حدثت من سير الحادث في بدئه وعوده وليس معنى الرجوع الى البداية السير والرجوع القهقري والا لعدمت اكوأ الاشياء فلورجعت المضغة الى العلقه والعلقه الى النطفة والنطفة الى الكيموس والكيموس الى الكيلوس والكيلوس الى الطّعام والطّعام الى الشجر والشجر الى التراب والتراب الى الماء والماء الى الفعل عدمت الاشياء ولكنّها تعود في

قوس الصعود ولا تصعد درجةً في العود إلا بما ظهر من مددها في البدء، هذا كلام المصنف وأول ما نقله من خطبة أمير المؤمنين عليه السلم قوله عليه السلم «كل شيء خاضعٌ له» أي ذليل حقير يجد ذلك في نفسه إذا نظر إلى عزّ خالقه و كبريائه و «شيء» هنا اعم العام فإن كان المصنف صادقاً في قوله أنّ علياً عليه السلم امام الموحدين فليحكم بكون العقل متغيراً حادثاً كسائر الاجسام لانه استدلّ بهذه الفقرة على تغييرها و انفعالها الدال على حدوثها والعقل شيء من جملة الاشياء اليس هو خاضعاً لله «و كلّ شيء قائم به» أي كل شيء قائم بامر الله الفعلي قيام صدورٍ و بامر الله المفعولي قيام تحقّق فقوله عليه السلم «قائم به» على المجاز إذا أريد بالقيام بالله و على الحقيقة إذا أريد بالقيام بامر الله «غني كلّ فقير» وهو ما سوى الله فكل ما سواه مفتقر اليه سواء كان من المفاهيم الغير المجعولة بزعمهم المسماة بالاعيان الثابتة عندهم ام الصور العلمية الغير المجعولة بزعم اخرين المتعلقة بذاته تعلق الظلّ بالشاخص على الاتحاد او التغير في علمه الذي هو ذاته أو لا فان كلّ ما يعلم تعالى أنّه غيره فهو مخلوقه محتاج اليه في تكوّنه و في بقائه «و عز كل ذليل» ان العزة لله جميعاً وقد يُلبس من يشاء من شعاع عزّته الحادثة ما يشاء من خلع العز فهم يعزّونه يعزّون «و قوّة كلّ ضعيف» أنّ القوّة لله جميعاً وقد يهب من يشاء من شعاع قوّة امره ما يشاء «و مفزع كلّ ملهوف» أي يفزع اليه كل مظلوم مستغيث «مَن تكلم سمع نُطقه» يعني بأذنه الواعية «و من سكت علم سرّه» الا يعلم من خلق «و من عاش فعليه رزقه» وهو ما كتب من الامداد بكسر الهمزة من المحتوم واما المشروط فموقوف على شرطه او ما يقوم مقامه من شفاعة أو تفضل او عمل صالح منه او من غيره «و من مات فاليه منقلبه» أي يرجع الى امره و حكمه عز وجل و بهذه الفقرة استشهد المصنف ويجوز بما قبلها ايضاً .

قال المصنف «ثم ساق أمير المؤمنين عليه السلم الكلام الى قوله في احوال الانسان» و تقلّبه في درجات عروجه من كسر و صوغ و الاشارة الى كسره «و ولوج الموت فيه على التدريج» ليبين للجاهلين و يُنبّه الغافلين ، قال

عليه السلم «فلم يزل الموتُ يبالغ» فى الولوج «فى جسده حتى خالط سمعه» لان السمع اَوّل ما يتحقّق ظهور الموت فيه كما كان السمع علامة النوم عند تغطيته لانه اقوى الحواس «فصار بين اهله لا ينطق بلسانه» لانقباض الروح منه بعد السمع «ولا يسمع بسمعه» لخروج الروح من سمعه «يردّد طرفه فى وجوههم» اى يقلّبه بتكرارٍ ليدرك كلامهم و الموت قد خالط سمعه اى خرجت من سمعه الروح السامعة «يرى حركات الستهم ولا يسمع كلامهم ثم ازداد الموت انبساطه» وهو عدم الحيوّة ظاهراً وهو امر وجودى خلقه الله فى الطرف الاخر المقابل لطرف الحيوّة كما قال عز من قائل الذى خلق الموت والحيوّة من قال بانه عدمى اعتبارى فقد كذّبه الله فى كتابه و اجمع المسلمون انه اذا دخل اهل الجنة الجنة و اهل النار النار يؤتى بالموت و يصوّر فى صورة كبش املح فيذبح بين الجنة و النار و كونه بصورة كبش كناية عن ذلّته و حقارته و كونه املح لتعلّقه بالمؤمنين الذين يكون لهم نوراً و تخليصاً من الظلمة يخرجهم من الظلمات الى النور و لتعلّقه بالمنافقين الذين يكون لهم ظلمة و اخراجاً من النور يخرجونهم من النور الى الظلمات و اللون الاملح هو ما تركّب من بياض و سواد ممّتزجين «فقبض بصره كما قبض سمعه» فصار لا يبصر لقبضه روح الابصار بكسر الهمزة «و خرجت الروح من جسده» لان نور البصر اخر ما تتعلّق به الروح كما انه اَوّل ما يعرض له كما فى النوم و بصره الباقي الى اخر الروح بصر الحس المشترك فانه يدرك به اهله و يدرك به الملائكة «فصار جيّفة بين اهله» بعد خروج روحه من جسده «قد او حشوا من جانبه و تباعدوا من قبره» لان الانس الذى يتقربون منه بواسطته هو الروح «لا يسعد باكيا و لا يجيب داعياً» اذ لا احساس فيه «ثم حملوه الى مخطّ فى الارض» و هو ما خُطّ له فيها من قبره و لحده بالخاء المعجمة و يجوز بالمهملة «واسلموه فيه الى عمله» بان خلّوا بينه و بين عمله كناية عن تركه وحده و انصرفهم عنه «و انقطعوا عن زورته» و اشتغلوا عنه باعمالهم الدنياويّة «حتى اذا بلغ الكتاب اجله» بان انتهت المدة المكتوبة للدنيا «و الامر بمقاديره» اى بلغ امر الله و حكمه فى خلقه ما قدّر سبحانه من مدّة

دار التكليف وما يترتب على ذلك «وَأَلْحَقَ آخِرَ الْخَلْقِ بِأَوَّلِهِ» بالموت و نفخة الصعق حتى صعق من فى الارض و من فى السموات «و جاء من الله ما يريد من تجديد خلقه» اى جاء من امر الله ما أراد من بعث العباد و اقامة الحساب «أما السماء و فطرها» اى مؤجها و كفاها باهلها و حرّكها بسرعة و فطرها اى شقها كناية عن كسطها و نسفها «و ارجّ الارض و ارجفها» ارجها بتخفيف الرء و تشديد الجيم اى دق بعضها ببعض و زلزلها «و قلع الجبال و نسفها» اى دحاها «و ذلك بعضها بعضا من هبة جلاله» اى دق بعضها بعضا «و خوف سطوته و اخرج من فيها فجددهم بعد اخلاقهم» اى اخرج من فى الارض من الحيوانات من الناطق و الصامت و ذلك بان يأمر بحراً تحت العرش اسمه صاد رائحته كرائحة المنى فيمطر على الارض حتى يكون وجه الارض كله بحراً فيأمر الرياح فتضرب الامواج و تجتمع لحوم كل شخص فى قبره مستديرة على هيئة صورته فى الدنيا و تنبت اللحوم كما تنبت الكُمة فاذا تمت البنية امر اسرافيل فنفخ فى الصور فتطير الارواح كل روح تتألف فى اماكنها الستة فى ثقبها لان اسرافيل اذا نفخ النفخة الاولى نفخة الصعق انجذبت كل روح الى ثقبها من الصور و فيها ستة اماكن فتلقى مثالها فى الاول و هبائها فى الثانى و طبيعتها فى الثالث و نفسها فى الرابع و روحها فى الخامس و عقلها فى السادس فاذا نفخ النفخة الثانية انجذب العقل الى الروح و هما الى النفس و هى الى الطبيعة و هى الى الهباء و الجميع الى المثال و طارت الى قبرها و ولجت فى جسمه فانشقّ القبر فاذا هم قيام ينظرون و هو معنى قوله عليه السلم «فجددهم بعد اخلاقهم» بكسرة الهمزة «و جمعهم بعد تفريقهم» بان تخرج جهنم فتحيط بالخلائق فتتضايق عليهم حتى يجتمعوا و يركب بعضهم على بعض «ثم ميّزهم لما يريد من مسألتهم عن الاعمال و خبايا الافعال» على الصراط «و جعلهم فريقين انعم على هؤلاء» و ان كان باعمالهم فان نجاتهم فى الحقيقة بفضل و رحمته و نعمته اذ كل منته ابتداء و لكن من عظيم نعمه عند انعامه ان نسب فضله عليهم باعمالهم و هو فضل على فضل و نعمة على نعمة كما قال عليه السلام و جعل ما امتن به

على عبادِهِ كفاءً لِتَأْدِيَةِ حَقِّهِ وهؤلاء اصحاب فضله ورحمته «وانتقم من هؤلاء»  
 بقدر اعمالهم ولا يظلم ربك احداً وهؤلاء اصحاب عدله ونقمة «فاما اهل  
 الطاعة فاثابهم بجواره» قرييين من ابواب رحمته ورضوانه محمد واهل بيته  
 الطاهرين صلى الله عليه وعليهم اجمعين وليس ثواب فوق هذا «وخلدهم في  
 داره» وهى دارُ رضاه الجنة «حيث لا يظعن النزال» بل هم خالدون فيها ابداً بلا  
 انقطاع ان هذا الرزقنا ما له من نفاذٍ، عطاء غير مجذوذ «ولا تتغير بهم الحال» الى  
 ما هو ادنى واقل بل هم دائماً فى زيادة القرب والرضوان والعطايا والنعيم و  
 الشباب والقوة والسرور وهم فى هذه وما اشبهها فى ترقى لا ينتهى الى غاية «و  
 لاتهلهم الافزاع» فلا ترد عليهم شىء يفزعون منه وانما يرد عليهم ما به  
 يفرحون ويستبشرون «ولا تنالهم الاسقام» لانهم فى غاية اعتدال الامزجة من  
 غير أن يشوبها شىء من الاعراض والغرائب وكذلك ارضهم وهواؤها و  
 ماؤهم وطعامهم ووقتهم لاتتغير منهم حال الا الى اكمل اعتدال فمن اين تنالهم  
 الاسقام «ولا تعرض لهم الاخطار» لانهم تركوها بجميع اسبابها فى هذه الدار «و  
 لاتشخصهم الابصار» لعدم خوفٍ يرد عليهم او حزن يصل اليهم «واما اهل  
 المعصية فانزلهم شر دارٍ» وهى دار سخطه وغضبه وهى صورُ اعمالِهِمْ فحينَ  
 لِسُوْهَا كانوا فيها وهو تعالى سيجزيهم وصفَهُمْ «وغل الايدى الى الاعناق»  
 حيث عزلوا الحق عز وجل عن كثيرٍ من ملكه «وقرن التواصى بالاقدام» عند  
 قَدْفِهِمْ فى دركاتِ الجحيم «والبسهم سرايل القطران» اى ثياب (ثيابا. خل) من  
 القطران وهو ما يتخذ من حمل العزعر يطلى به الابل الجربى وخص به  
 المستكبرون عن عبادة الله اهانة لهم لسواده و نتن رائحته و حرارته وسرعة  
 اشتعال النار فيه «ومقطعات النيران» وهى ثياب من نارٍ استَجير بالله من سخط  
 الله والنار.

واعلم ان المصنف يريد بقوله السابق «وتارة من جهة اثبات الغايات» ان  
 الاشياء بجميع انواعها ترجع بمقتضى طبائعها الى غاية الغايات يعنى به الواجب  
 تعالى وَبَيَّنْ مُرَادَهُ كما نقل عنه فى رسالة الحشر قال: ان الله لم يخلق شيئاً الا

لغايةٍ و إلا لكان فعله عبثاً وقد ثبت بالبرهان ان الغاية فى فعله تعالى هى ذاته و ذاته غاية الغايات كما انه مبدأ المبادئ و لا شك ان غاية الشئ ما له بالذات ان يتصل (يصل . خل) اليه و ينتهى به إلا ان يعوقه عائق و كل ما يمكن الوصول اليه لم يكن اطلاق اسم الغاية اليه إلا بالمجاز فلا يكون غاية بالحقيقة و قد فرض انه غاية هف فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات بحسب الجبلّة الغريزية طالبةٌ له متحركة اليه حركة معنويةٌ مشتاقة الى لقائه بالوصول و هذه الحركة و الرغبة لكونها مرتكزةً من الله فى ذاتها يجب ألا تكون عبثاً و لا معطلاً فلا محالة كائنة متحققةً فى غالب الامر بلا عائق و كاسرٍ و القسر على الطبع كما ثبت فى مقامه لا يكون دائماً و لا اكثريةً فيزول لا محالة و لو وجد زماناً طويلاً فيعود حكم الطبيعة و من هنا يعلم ان كلّ طبيعة نوعيّة تؤدى يوماً الى غايتها الاصلية و غاية الشئ اشرف من الشئ ذى الغاية و غاية الجوهر اكمل جوهرية منه و اقوى وجوداً فى ذاتها و نقل الكلام فى ذلك الى نفس تلك الغاية و توجهها الذاتى الى غاية الغاية و هكذا الى ان تنتهى الى غاية لا غاية وراءها و هى غاية الغايات و تنتهى الحركات و الرغبات و مأوى العشاق الالهيين المشتاقين من ذوى الحاجات انتهى كلامه المنقول .

اقول قوله : و قد ثبت بالبرهان ان الغاية فى فعله هى ذاته تعالى ، فيه ان الغاية التى لاجلها الفعل قد تكون متأخرة عن الفعل و يكون الفعل علة لوجودها و ذلك كاكثر الغايات التى تميل الطباع لطلب استكمالها بها او منها لان ميلها الذاتى انما يكون لافتقارها الى الاستكمال بالاستمداد من الغاية و قد تكون سابقةً على الفعل الذى هو الحركة الذاتية إلا ان شرط ميل الطبيعة اليها ان تكون الغاية مشتملةً على المدد الذى به استكمالها و لا يجوز ان يكون الواجب الحق عز و جل واحداً منهما .

اما الاول فلانه تعالى الاول قبل كل شئ .

واما الثانى فلان المدد الذى يستكمل به الممكن يجب ان يكون ممكناً لانه بالوصول اليه يكون جزء ماهيته بعد كسره عنده و صوغه منه كما اشرنا الى

ذلك مراراً ولا يجوز ان يكون الواجب الحق سبحانه محلّاً للممكن ولا ان يستمدّ الممكن من القديم ولا ان يترقّى الممكن عن الامكان او يبقى بدون مدد يصل اليه ويتقوم به وهذا مما لا اشكال فيه عند الجهال فضلاً عن العلماء ولا عند العلماء امّا عند العوام فلا تتبادر أفهامهم وعقولهم الفطريّة الطبعانية الا على هذا واما عند العلماء فمما لا خلاف فيه من ان ما هنالك لا يعلم الا بما ها هنا كما قال سيدنا الرضا عليه السّلم و كما قال جده الصادق عليه السّلم كما ذكرناه مراراً من قوله العبودية جوهرة كنهها الربوبية الحديث ، والمصنف ممن يقول بان آيات الحق في الافاق وفي انفس الخلق كما قال تعالى ونحن لما نظرنا في الافاق رأينا اشعة السراج التي هي مثل المخلوقات وطبائعها وانها فانية في طلبها الاستمداد من السراج وليست غايتها التي تنتهي اليه وتقف في سيرها الحثيث اليه ذات النار وانما تنتهي الى غايتها التي ليست لها غاية تأوى اليها الا الشعلة المريئة من السراج فانها انما تستمد وجودها وقوامها منها والشعلة نفسها تستمد لمادتها من فعل النار ومسّها ولصورتها من الدهن الذي احاله مسّ فعل النار دخاناً فانفعل ذلك الدخان بالاستضاءة عن فعل النار فكانت غاية الاشعة التي ليس وراءها لها غاية هي الشعلة المريئة والشعلة ليس لها غاية الا الدهن وفعل النار ولا يرجع شيء من الاشعة ولا من الشعلة الى ذات النار ابداً مع شدة سير كل منهما الى غايته فكما لا تتجاوز الاشعة الشعلة ابداً ولا تستغنى عنها وجهها اليها خاصة كذلك الشعلة لا تتجاوز الدهن وفعل النار وهو قول سيد الموحدين امير المؤمنين عليه السّلم : انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله الحديث ،

وقد ذكر ابو علي بن سينا معنى ما ذكرنا في الاشارات قال : اعلم ان استضاءة النار السائرة لما وراءها انما تكون اذا غلفت شيئاً ارضياً ينفع بالضوء عنها الى أن قال فاذا طُفِئَتْ (طفئت ظ) انفصلت النار هواءً والكثافة دخاناً انتهى ، و اصرح من هذا واصح قوله تعالى الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة الى اخر الاية ، فانها صريحة مثل قوله يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه

نار فما اصرحها فيما قلنا لا ولى الابصار ولكنها لا تعمى الابصار ولكن تعمى  
القلوب التى فى الصدور والله درّ القائل :

فهب انى اقول الصبح ليل ايعمى الناظرون عن الضياء

وقوله : كما انه مبدأ المبادئ ، اقول عليه هل ذاته بدأت الحوادث منها ام  
بفعله صدرت لا من شيء فان قلت من ذاته ظهرت فهو اذاً يلد تعالى عن ذلك  
ثم انه قبل ظهورها له حال غير بعد ظهورها ومختلف الاحوال حادث وان قلت  
صدرت بفعله لا من شيء بل اخترعها لا من شيء قلت هذا هو الحق تعالى الحق  
المبين لكنها ان برزت من فعله بمعنى انها كانت كامنة فيه يجب ان تعود الى  
كمونها وهذا باطل وان قلت بفعله كَوْنَهَا لا من شيء فهو حق وكل شيء يعود  
الى مبدئه والامكان لا يتناهى لانه محل مشيته وفعله الذى لا يتناهى فالحوادث  
ابداً يتجدد بدؤها صاعدة او سافلة بتجدد المدد الذى به قوامها فالمفعول لا يعود  
الى الفعل وانما يعود الى اثر الفعل الذى هو اصله .

وقوله : وكل ما يمكن الوصول اليه لم يكن اطلاق اسم الغاية عليه الا  
بالمجاز فلا يكون غاية بالحقيقة ، ليس بصحيح بل يكون غاية على الحقيقة بل  
لا يكون غاية الممكن الا بالممكن فان العطشان تكون غايته الماء ولهذا يسكن  
بعد الرى ولو لم يكن غاية على الحقيقة لماسكن فى حال والطبيعة انما تطلب  
استكمالها وسد فافتها ولا يكون الا بمثلها وان كان المدد لا يكون الا بفعل  
الفاعل الا ان الفاعل ليس مطلوباً الا بالعرض وهو سرّ رفع ايدى السائلين الى  
جهة العلو لانها جهة مطالبهم وفى السماء رزقكم وما توعدون اما سمعت قول  
على عليه السلم انتهى المخلوق الى مثله ، بل ولا فعله ليس مطلوباً الا بالعرض  
فاذا كان ميل الطبيعة ليس الا للاستكمال والاستكمال ليس الا بالمدد والمدد  
لا يكون الا من الممكن والممكن لا يكون الا فى مثله او فى نفسه كالفعل وجب  
ان تكون غاية الممكن ممكنة ولو قال قائل ان اكمل الاستكمال الفناء فى بقاء  
الباقى عز وجل قيل له على اى فرض واى احتمال واى اعتبار لا يمكن فناء  
الممكن الا فى الممكن سواء كان فى الوجود ام فى الوجدان بالذات ام



بالاعمال بالجنان ام بالاركان ام باللسان والله در الشاعر حيث يقول :

اذا كنت ماتدري ولاننت بالذى

تطيع الذى يدري هلكت ولا تدري

واعجب من هذا بانك ماتدري

وانك ماتدري بانك ماتدري

وقوله : فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات بحسب الجبلّة الغريزية طالبة له ، الى قوله : مشتاقّة الى لقائه ، إنّ اراد به اللقاء الحقيقى بان تلتقى الذاتان او تريد الطبيعة ذلك فهو باطل لان الطبيعة ماتغلط ولو ارادت ما ليس لها فيه مطلب بوجه ما غلّطت وانما تطلب ما تستغنى به عند ميلها لان ميل الطبيعة انما هو الى الملائم وان اراد اللقاء المجازى الذى هو الثواب والقرب اى الترقى فى معارج مراتب الامكان العالية فهو ما قلنا .

وقوله : مرتكزة من الله فى ذاتها ، ان اراد به من ذات الله اى هذا الميل و الرغبة شىء خرج من ذات الله و ركزه فى ذاتها فاسوأ حالاً وان اراد انه شىء ممكن اخرجه من الامكان فانه يجذبها الى مبدئه من الامكان .

وقوله : و غاية الشىء اشرف من الشىء ، ليس على عمومه بل قد تكون الطبيعة طالبة لتكميل صفة من صفات افعالها او لدافع آلم كطلب الطعام و الشراب لدفع الم الجوع و العطش و تكون الطبيعة طالبة لذلك و ليس باشرف من ذاتها و ان كان باعثاً لميلها الذاتى كما اشار اليه الصادق عليه السلام بقوله ان الله خلق ابن آدم اجوفاً للطعام و الشراب ضروريّان له هـ ، و الضرورى ان له ذاتين له فالميل من الطبيعة لهما ذاتى و قد تكون الغاية اشرف و بالجملة فالغاية على المجاز لا بأس باطلاقها عليه تعالى و اما على مراده من الغاية سواء اراد معنى ما تنتهى اليه الاشواق على الاطلاق ام لا بل لادراك المطالب فلا يصلح فى حق الحق عز و جل الا بارادة المقامات و العلامات التى لا تعطيل لها فى كلّ مكان و هى على ما حقّقناه مراراً فى شرحنا هذا و فى غيره اسم للفاعل كالقائم

اسم لفاعل القيام فافهم يا طالب (حق خل) اليقين والنور المبين .

قال : «اعلم ان الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل و جهاتٍ غير عديدة و هو لكلِّ و جهةٌ هو مواليها لكن بعضها انور و اشرف و احكم و اشد البراهين و اوثقها و اشرفها اليه و الى صفاته و افعاله هو الذى لا يكون الوسط فى البرهان غيره فيكون الطريق الى البغية من البغية لانه البرهان على كل شىء و هذه سبيل جميع الانبياء و الصديقين سلام الله عليهم اجمعين قل هذه سبيلي ادعو الى الله انا و من اتبعنى ان هذا لى الصحف الاولى صحف ابراهيم و موسى » .

اقول : ان السالكين لهذه الاودية كثيراً ما يقولون ان الطرق الى الله بعدد انفاس الخلائق و هذه العبارة من حيث ظاهرها و مدلول لفظها فى الجملة صحيحة و اما من جهة ما ارادوا منها فاكثروا يريد منها معنى ليس بصحيح لانه يريد ان اهل كل ملّة و نخلة و رأي من مسلم او مشرك او دهرى او غير ذلك موحدون مقبول منهم ذلك عند الله و ربما قاس بعضهم ذلك على قول الصادق عليه السلم و ان الذرة لتزعم ان لله زبائين لانهما كمالها و تصوّر انّ عدمهما نقصان لمن لا يكون له و ربّما استشهد لهذا المعنى بقوله تعالى و لكلِّ و جهةٌ هو مواليها كما ذكر المصنّف و يريد ان الله تعالى هو الذى ساقهم اليه رضاً بها منهم و الحاصل ان الاراء كثيرة حتى ان منهم من يزعم انه تعالى هو الذى ساقهم اليها رضى بها منهم فاذا و حدوه فعلوا ما اراده منهم و يشيهم عليه و اذا اشركوا به فعلوا ما اراده منهم و يعدّ بهم عليه و ان عكس الثواب و العقاب فعاقب الموحدين و اثناب المشركين حسن منه ذلك و جاز له و بالجملة الاراء كثيرة و الحق واحد لا يتكثر و لا يوجد الا عند اهل النبوة عليهم السلم و هم صلى الله عليهم يحكمون بكفر اهل الاراء غير ما كان عنهم مع انهم عليهم السلام قائلون بمدلول هذه الاية و بمدلول ذلك الكلام على معنى خاص و هو ان الله سبحانه حق و هو يقول الحق و يهدى الى صراط مستقيم فمن اطاعه بحضّر بصيرته و قصّر نظره على ما دلّ عليه و لاه امره عليهم السلم فان الله يهديه الى قصد السبيل و قد الزم على نفسه ذلك لمن اطاعه قال عز من قائل و على الله قصد السبيل ، و من اخذ عن

غيرهم او عن نفسه من دون سبيل معرفتهم فانّ الله سبحانه يُؤَيِّيه طَرِيقَهُ الَّذِي تَوَلَّاهُ فَمَنْ عَرَفَ اللَّهَ بِسَبِيلِ مَعْرِفَتِهِمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَّاهُ اللَّهُ وَجْهَهُ مِنْ اتِّبَاعِهِمُ الْمَوْصِلَ إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ كَمَا تَعَرَّفَ بِهِ لِعِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ طَلَبَ مَعْرِفَةَ اللَّهِ مِنْ غَيْرِ سَبِيلِ مَعْرِفَتِهِمْ بَإَيِّ نَحْوٍ كَانَ وَلَّاهُ اللَّهُ سَبْحَانَهُ مَا تَوَلَّى فَالطَّرِيقَ إِلَى اللَّهِ سَبْحَانَهُ بَعْدَ انْفَاسِ الْخَلَائِقِ وَ كُلُّ مَنْهَا لَهُ وَجْهَةٌ وَ اللَّهُ الْفَاعِلُ بِمَقْتَضَى الْقَوَابِلِ الْمُخْتَلِفَةِ هُوَ مُوَلِّئُهَا فَوَجْهَةٌ تَوْصِلُ إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ الَّتِي بِهَا أَمَرَ وَ رَضِيَهَا وَ هِيَ وَجْهَةٌ سَبِيلِ مَعْرِفَتِهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ خَاصَّةً وَ وَجْهَةٌ تَوْصِلُ إِلَى الشَّرْكِ بِاللَّهِ وَ الْكُفْرِ بِاللَّهِ وَ هِيَ كُلُّ وَجْهَةٍ غَيْرِ وَجْهَةِ سَبِيلِ مَعْرِفَتِهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَافْهَمْ هَذَا الْكَلَامَ الْمَكْرُرَ الْمَرْدَّدَ .

و قوله «لكن بعضها انور و اشرف و احكم» بعد قوله «لانه تعالى ذو فضائل و جهاتٍ غير عديدة» يريد به انه ذو فضائل من تجلياته على القوابل و جهات من عموم قدرته و علمه و سعة رحمته و كرمه لا تدخل تحت العدّ فظهر بتجلياته على كل مظهر و تعرّف لكل شيء بما ظهر فيه له و كلّها طرق موصلة اليه من حيث طلب و احبّ لانه تجلّى على الحقائق بجهات فضائله الا انها متفاوتة بتفاوت المظاهر فبعضها انور و اشرف و احكم اى اضبط طريقاً و استدلالاً كما يأتى و هى طريقة الانبياء عليهم السّلم و كان من تلك الطرق الّتى هو موّلئها طرق العوام و طرق اهل الضلال و كلها يصدق عليها انها طرق معرفة الله و انه تعالى و لا هم اياها و اهل هذه الطريقة كالمصنّف و اشباهه يقبلون من اولئك ما اخطأوا فيه للاية الشريفة و الله و رسوله و اهل بيته يلعنونهم كما قال تعالى غلّت ايديهم و لعنوا بما قالوا و اثمنا نسبّ هذا المعنى الاخير الى المصنّف و اشباهه و ان كانوا لم يقولوا به لانهم يرتضون القائِلين به و يشنون عليهم و يستدلّون بادلّتهم و يصوّبون آراءهم و يؤوّلون ما عوّجّ من آرائهم فهم منهم و معهم و لا تعجب من كلامى فان المصنّف لما قال مميت الدين فى الفصوص فى فصّ حكمة علوية فى كلمة موسويّة فى ذكر امرأة فرعون : فقالت لفرعون فى حق موسى انه قرّة عينٍ لى و لك فيه قرّة عينها بالكمال الذى حصل لها كما قلنا و

كان قرّة عينٍ لفرعون بالايمان الذى اعطاه الله عند الغرق فقبضه اليه طاهراً و  
مطهراً ليس فيه شىء من الخبث لانه قبضه عند ايمانه لم يكتسب شيئاً من الاثام  
والاسلام يجب ما قبله وجعله آية على عنايته سبحانه بما شاء حتى لا ييأس احد  
من رحمة الله فانه لا يئس من رحمة الله الا القوم الكافرون فلو كان فرعون  
ممن يئس ما بادر الى الايمان فكان موسى عليه السلم كما قالت امرأة فرعون  
فيه انه قرّة عينٍ لى و لك لا تقتلوه عسى ان ينفعنا وكذلك وقع فان الله نفعهما به  
(ع) وان كانا مأسعراً به انتهى كلامه الى الدرك الاسفل، فقال فيه المصنف و  
هذا كلام يُشَمُّ منه رائحة (رائحة ظ) التحقيق هـ هذا وهم يقرأون قوله تعالى و  
ليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال ائنى تبت  
الآن ولا الذين يموتون وهم كفارو يقرأون فى حق فرعون قوله تعالى فاخذناه  
وجنوده فنبدناهم فى اليمّ فانظر كيف كان عاقبة الظالمين وجعلناهم ائمة  
يدعون الى النار و يوم القيامة لا ينصرون و اتبعناهم فى هذه الدنيا لعنة و يوم  
القيامة هم من المقبوحين و قال تعالى فلما رأوا بأسنا قالوا امنا بالله وحده و  
كفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا الاية ، و اجمع  
المسلمون على ان فرعون مات كافراً و القرآن المبين و الاجماع المحقق العام  
من المسلمين ما قَاوَمَا عنده كلام مميت الدين .

و قوله «و اشد البراهين» الى قوله «هو الذى لا يكون الوسط فى البرهان  
غيره» يريد ان البرهان يكون فيه الوسط هو المعلوم و ائما يؤتى به ليتوصل به  
الى حمل ما صح حمله عليه على الاصغر بعد صحة حمله اى الوسط على  
الاصغر و هم بعد ان قالوا ان اهل الشهود برهانهم على اثبات الصانع من قوله  
أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ انه على كل شىء شهيد قالوا و هو استدلال لئى يريدون به  
الاستدلال بالعلة على المعلول لانه اشرف من الاستدلال الإئى و هو الاستدلال  
بالمعلول على العلة فحيث كان الاستدلال بالئى اشرف و هو مخالف لمرادهم  
لا أنهم يريدون الاستدلال على الحق تعالى و هو علة العلل و ما سواه معلول  
فكيف يكون استدلالهم عليه لئى بل يكون إئياً فقالوا: مرادنا ان شيئاً موجوداً

متحققاً في الخارج يَدُلُّ على ان بعض افراد الموجود المطلق واجبٌ فتحقق  
الموجود المطلق حالةً أُولَى للمطلق و كَوْنُ بعضِ افرادِهِ واجباً حالة ثانية  
للمطلق معلولة للحالة الاولى لتَوَقُّفِ ثبوتِها عليها فالمستدلُّ بها هي الحالة  
الاولى وَ المستدلُّ عليها هي الحالة الثانية كما نقل عن ابي علي بن سينا في  
الاشارات ، اَقُولُ وَ هَذَا مَعْنَى صِنَاعِي لَا حَقِيقِي لِأَنَّ الْحَقِيقِي أَنَّ اسْتِدْلَالَهُمْ إِنَّمَا  
لَا لِمَتَّى وَ أَنَّ الاسْتِدْلَالَ بِالْأَيَةِ عِنْدَ أَهْلِ الشُّهُودِ لَيْسَ بِهَذَا النَّمْطِ لِأَنَّ اسْتِدْلَالَهُمْ  
بِدَلِيلِ الْحِكْمَةِ وَ هَذِهِ الطَّرِيقَةُ يَذْكُرُونَهَا وَ أَنَّهَا بَيْرَهَانٌ اصْطِلَاحِي مَرْتَّبٌ عَلَى  
مَقْدَمَتَيْنِ صَغْرَى الْأَصْغَرُ فِيهَا هُوَ الْمَوْضُوعُ وَ هُوَ الْمُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ وَ كَبْرَى وَ الْأَكْبَرُ  
فِيهَا وَ هُوَ الْمَحْمُولُ هُوَ الْمَحْكُومُ بِهِ عَلَى الْمُسْتَدَلِّ عَلَيْهِ وَ هُوَ لَازِمُ الدَّلِيلِ وَ  
نَتِيجَتُهُ وَ هَذَا الْبَرَهَانُ الْاصْطِلَاحِي هُوَ مِنْ دَلِيلِ الْمَجَادَلَةِ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ وَ لَيْسَ  
فِي الْحَقِيقَةِ آلَةٌ لِمَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الْحَقِيقِيَّةِ وَ إِنَّمَا يَفِيدُ مَعْرِفَةَ الْعَوَامِّ وَ أَصْحَابَ  
الْكَلَامِ لِأَنَّهُ مُحِطٌ بِالشُّبْهِ وَ الْأَشْكَالَاتِ لَا بُتْنَائِهِ عَلَى الْقَضَايَا الَّتِي كُلُّهَا أَوْ جُلُّهَا  
مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْمَفَاهِيمِ الْمُسْتَنْبِطَةِ مِنَ الْأَلْفَاظِ بِالدَّلَالَةِ الَّتِي تَعْرِفُهَا عُقُولُ الْعَوَامِّ وَ  
اللُّغَةُ لَهَا سَبْعُونَ مَعْنَى وَ مَطْلُوبُهُمْ بِالْإِسْتِدْلَالِ وَرَاءَ السَّبْعِينَ فَكَيْفَ يَعْرِفُ بِهَا  
الْحَقُّ الْوَاحِدَ تَعَالَى وَ لِهَذَا تَرَاهُمْ مُخْتَلِفِينَ وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ مَنُغْمَسِينَ فِي  
الشُّبْهِ إِلَّا مِنْ رَحِمِ رَبِّكَ وَ لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَ إِنَّمَا الْإِسْتِدْلَالُ بِالْأَيَةِ لِلْعَارِفِينَ بِاللَّهِ مِنْ  
كِبَارِ شَيْعَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ هُمْ الْخَصِيصُونَ مِنَ الشَّيْعَةِ وَ هُمْ وَإِنْ  
عَرَفُوا نَمَطَ الْإِسْتِدْلَالِ بِالْأَيَةِ إِلَّا أَنْ مَقْصُودَهُمْ غَيْرُ مَقْصُودِ أُمَّةِ الْحَقِّ عَلَيْهِمُ  
السَّلَامُ بِخِلَافِ شَيْعَتِهِمْ وَ هُوَ سِرُّ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَحْنُ الْأَعْرَافُ الَّذِينَ لَا يَعْرِفُ  
اللَّهُ إِلَّا بِسَبِيلٍ مَعْرِفَتَنَا ، وَ لِهَذَا تَرَى غَيْرَهُمْ يَعْرِفُونَ كَيْفِيَّةَ الْإِسْتِدْلَالِ بِالْأَيَةِ  
الشَّرِيفَةِ وَ يَقُولُ أَحَدُهُمْ هُوَ أَنَا بِلَا أَنَا فَإِذَا كَانَ يَعْرِفُ الْإِسْتِدْلَالَ وَ يَقُولُ فِيمَنْ  
حَصَلَ لَهُ مِنَ الْإِسْتِدْلَالِ أَنَا اللَّهُ بِلَا أَنَا لَمْ يَعْرِفِ الْمُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ تَعَالَى لَا يَعْرِفُ  
إِلَّا بِسَبِيلٍ مَعْرِفَتَهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ إِنَّمَا الْخَصِيصُونَ مِنَ الشَّيْعَةِ فَاسْتِدْلَالَهُمْ عَلَى  
طَرِيقِ اسْتِدْلَالِ أُمَّتِهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ الْإِشَارَةُ إِلَى نَوْعِ ذَلِكَ يُعْرِفُ مِنْ قَوْلِ  
إِمَامِهِمُ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ أَوَّلَمَ يَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

قال يعنى فى غيبتك و فى حضرتك ه، و المعنى انّ العارف ينظر الى المؤثر فى  
الآثر و الى السبب فى المسبب و الى المحرك فى الحركة فاذا غبّت فأنّما تغيبُ  
بسبب اشتغالك و نظرك الى الدنيا و اهلها او بشغل نظر عقلك و فكرك بشيء من  
المعاني او الصور و كل شيء يقع عليه نظر بصرك او بصيرتك من عقل او علم او  
وهم او خيال او فكر فأنّ اثر فعله و دليل وجوده فهو فى غيبتك حاضراً عند كلّ  
مشعرٍ من مشاعرك بافعاله و آثار افعاله و اذا حضرت بنظرك فى آثار صنعه فأنّك  
ترى من الآثار ما كنت تراه فى غيبتك بلا فرق فى نفس الامر ألاّ انك فى الغيبة  
اشتغل نظرك الى الطعام لاتعرف منه إلاّ المصنوع و فى الحضور اشتغل نظرك  
الى الطعام لاتعرف منه إلاّ المصنوع و قلبك ذاكر صانعه تعالى و فى الغيبة  
لم يكن قلبك ذاكراً صانعه تعالى و هو عز و جل موجود فى الحالين لانك فى  
حال الغيبة تجد اشياء و فى حال الحضور تجد اشياء و وجودات الحالين قائمة  
بامرّه تعالى قيام صدور و تحقّق فما غاب عنك من حضرتك آثار افعاله و  
ما احتجب عنك من وجدك نفسك و غيرك و هذا نوع برهان العارفين من  
الانبياء و المرسلين و الخصيصين من اتباعهم لأنّ برهانهم بترتيب صغرى و  
كبرى حتى اذا ارادوا معرفته سبحانه رتبوا مقدّمين فقالوا مثل ما يتوهم  
المصنّف عليهم الوجود هو الله و الله هو الحق سبحانه او بالعكس مثل الله هو  
الوجود و الوجود هو الحق و المعنى واحد او كما يتوهمه كما تشعر عبارته فى  
قوله لأنّه البرهان على كلّ شيء فيقول حقيقة كلّ شيء هو الوجود و الوجود  
هو الله فيكون الطريق الى البغية اى المطلوب من البغية يعنى انّ الطريق اليه منه  
و هذه عبارات الصوفية اصحاب الدعاوى و اما الانبياء عليهم السّلم اصحاب  
الحقائق فهم ينظرون الى اثار صنعه بنحو ما علّمهم من النظر فيترقّون من الآثار  
الى اياته التى تعرّف لهم بها فى اثار صنعه فى الافاق و فى الانفس كما قال  
تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ثم قال  
تعالى انه اظهر فى الافاق من الافاق و فى الانفس من الانفس فقال تعالى  
اولم يكف برّبك انه على كل شيء شهيد فاذا نظروا الى شيء لم ينظروا اليه إلاّ

كنظرك الى زجاجة المرأة حين انت تنظر وجهك فيها فانك غير ناظر الى الزجاج ح وانما انت ناظر صورتك وان كنت تراها بالعرض فحين امرهم تعالى بالنظر فقال قل انظروا ماذا فى السموات والارض وقال ويتدفكرون فى خلق السموات والارض وقال اولم يتفكروا فى انفسهم الى غير ذلك نظروا اليه فيها والمنظور اليه فيها ما تعرّف به لهم ممّا وصف به نفسه وهو ما القى فى هويّاتهم من هويّاتهم الذى هو الوصف الفهوانى وهو ظل اثر فعله اعنى شبح هياكل التوحيد فينظرون الى آياته فى الاثار كما روى عن سيّد الشهداء عليه السلم فى ملحقات دعاء عرفة قال الهى امرت بالرجوع الى الاثار فأزجّعنى اليها بكسوة الانوار وهداية الاستبصار حتى ارجع اليك منها كما دخلت اليك منها مَصُونُ السِّرِّ عن النظر اليها ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها انك على كلّ شيء قديره، وهذا الكلام ان صحّ انه قاله فذلك والافمعناه منهم عليهم السلم لانه صحيح وقد روى ابن عباس وغيره عن النبى صلى الله عليه واله ما معناه انه قال ما يوجد شيء من الحق عند احدٍ من الخلق الا بتعليمى وتعليم على بن ابي طالب (ع) الحديث وهو طويل، فنظر الانبياء والمرسلين والاولياء والصديقين عليهم سلام الله اجمعين واستدلّهم بالعيان والوجدان لا بالمقدمات والبرهان المبنى على المقدمات الحملات والمفاهيم التخيّليات والقياسات الوهميات التى قدّروها بعقولهم وقدّروا بها عظمة الله وقدرته كما قال الصادق عليه السلم فى دعاء الوتيرة بعد العشاء رواه الشيخ فى المصباح قال روحى فدّاه صلوات الله عليه بدت قدرتك يا الهى ولم تبد هَيْئَةً يا سيّد فشبّهوك واتخذوا بعض آياتك ارباباً يا الهى فَمِنْ ثَمَّ لم يعرفوك الدعاء، والحاصل ان كان المصنف فى قوله «هو الذى لا يكون الوسط فى البرهان غير» هذا هو اعتقاده و معرفته بان طريق الانبياء والاولياء عليهم السلم الى معرفة الله عز وجل انما هو بالبرهان الصناعى المعروف فهو اجهل الجاهلين وان كان مراده ان معرفتهم عليهم السلم لله انما هى بالله من الله الى الله على جهة العيان والوجدان وانما قال لا يكون الوسط غيره لانه يريد انه القطب الذى تدور عليه الافكار والانظار

والاشواق والاذواق وان كل ما سواه فهو كالاشعة في دَوْرَانِها على شعلة السراج كما قال السَّجَاد عليه السَّلم الهى وقف السائلون ببابك ولاذ الفقراء بجنابك هـ، كالاشعة الواقفة فى سؤال الاستمداد بباب النار الذى هو الشعلة و لاذت الاشعة بفقرها فى طلب الاستغناء بجناب النار الذى هو الشعلة فان كان مرادُه هذا المعنى من قوله الوسط فهو معنى صحيح وان كان لا يستعمل الوسط بهذا المعنى فى ذكر البرهان لان البرهان استدلال والاستدلال انما يستعمله الفاقد وهذا المعنى ليس ببرهان بل هو العيان والوجدان الذى يعبر به الواجد لا الفاقد على ان جميع استدلالاته فى سائر كتبه انما هى بالبرهان الصناعى الذى لا ينتفع به القلب الواعى فافهم .

و استشهاده بقوله تعالى «قل هذه سبيلي ادعو الى الله انا و من اتبعنى» مخالف للمراد من الاية لانه صلى الله عليه و اله لم يستعمل البرهان الصناعى الا فى مقام الاحتجاج على من يحتج عليه صلى الله عليه و اله بذلك فانه ربما يأتى بما يكون من معانى كلامه ما اذا رُتِبَ و عدِّل على قاعدة اهل المنطق يكون منه شكل قياسى كما كان كلام العرب كله هكذا و القرآن كذلك و كتابى هذا الذى كتبتَه شرحاً لكتاب المصنف ربما ما يوجد فيه شكل قياسى الا ان يكون حكاية او مقابلة لآخر و الا فكله من دليل الحكمة او الموعظة الحسنة و الاشكال القياسية كلها من دليل المجادلة بالتى هى احسن و هو مع استكمال شرائطه (شرائطه ظ) و مستنداته لا يوصل الى معرفة الله و انما يفيد إسكات الخصم فى بعض المواضع اذا لم يكن الخصم من اهل العيان اما اذا كان منهم فانه يفتح له باب ابطاله و وجه ردِّ التمسك به ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم و موسى لانَّ قوله صلى الله عليه و اله الذى امره الله به هنا هو الذى امره به فى قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة ثم انه تعالى امره صلى الله عليه و اله بانهم اذا جادلوك فجادلهم بالتى هى احسن فافهم .

قال : «فهؤلاء هم الذين يستشهدون به تعالى عليه شهد الله انه لا اله الا هو ثم يستشهدون بذاته على صفاته و بصفاته على افعاله و آثاره واحداً بعد واحد و



غير هؤلاء يتوسّلون في السّلوٰك الى معرفته تعالى و صفاته بواسطة امرٍ آخر غيره كجمهور الفلاسفة بالامكان والطبيعيين بالحركة للجسم والمتكلمين بالحدوث للخلق او غير ذلك وهى ايضا دلائل وشواهد لكن هذا المنهاج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهى الى تلك الطريق سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحقّ والى هذه الطريقة بقوله اولم يكف بربّك انه على كل شىء شهيد».

اقول: قوله «فهؤلاء» اى الانبياء والصدّيقون عليهم السّلم «يستشهدون به عليه تعالى» فيه انهم اذا استشهدوا به عليه وجب (عليهم .خل) اعتبار المغايرة بيّن الدّليل والمدلول عليه ولو فرضاً وهو مناف للتوحيد و اّما استدلالهم به أنّه هو كما قال تعالى قل الله ثمّ ذرهم فى خوضهم يلعبون فانّ اراد انهم يشهدونّه فى ظهوره بكلّ شىء على نحو ما فى دعاء الصادق عليه السّلم لا يرى فيها نور الا نورك ولا يُسمّع فيها صوت الا صوتك هـ، وهو الظاهر من مراداته كما يقولون هو الشاهد والشهادة والمشهود وامثال هذه العبارة فاعلم انّ هذا المعنى يكون كفراً و ايماناً على مراد العارف واعتقاده فان اعتقد أنّه الوجود المطلق والنقائص لاحقة ببعض افراد الحقيقة لانّ صرّف الوجود البحت تام و فوق التمام وهو الواجب وهو اكمل افراد الحقيقة وبعض افرادها متفاوتة فى الشدّة والضعف مشتركة فى مطلق النقص والفقر والاقوى يستهلك الاضعف فلا اثر ولا مؤثر الا هو ولا وجود على الحقيقة الا هو فاذا استدّلوا عليه اّما استدّلوا به فان شاهدوا وشاهدوا ذاته الحق فهذا كفر وان اعتقد ان كلّ شىء دليله وان دليله صفته صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له بمعنى انهم اذا فنوا فى آثار مقاماته وعلاماته لا فى ذاته والمشاهدة واللقاء والفناء والظهور الذى استهلك كلّ ظهور كلّها للوجه الباقي الذى لا يفنى ولا يحول ولا يزول وهو مقاماته وعلاماته فهذا هو الايمان وذلك قوله تعالى سنريهم اياتنا ولم يقل ذاتنا فى الافاق وفى انفسهم وقال صلى الله عليه واله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربّه وقال امير المؤمنين عليه السّلم من عرف نفسه فقد عرف ربّه، فقوله صلى

الله عليه واله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه يدلّ على أنّه لو كان شخص اعرف  
 بنفسه من زيد و زيد يعرف ربه بنحو معرفة المصنّف من مسألة الوجود كان  
 الشخص اعرف من زيد لكونه اعرف من زيد بنفسه من ان الشخص اذا عرف  
 نفسه فأنما يعرف آية ربه وهى ما وصف به نفسه تعالى لعبده فاذا عرف  
 الشخص وصف الله لنفسه تعالى عرفه لان الشىء انما يعرف بوصفه فاذا عرفته  
 بما وصف نفسه به لك اصبّت مراده ولا كذلك لو عرفته بما قالوا فربما عرفت  
 غيره بل هذا يكون قطعاً لما ذكرنا مراراً ان الصّورة الانسانية نسخة العالم و  
 نسخة العالم نقش الاسم الاكبر واعلم ان اكثر قولى فى اغلب المواضع ان اراد  
 كذا وان اراد كذا لفتح باب التأويل لمن يطلب سواء السبيل اذا اكثر الناس  
 لا يقدر على التنزل الا بالتدريج، والحاصل معنى استشهادهم به عليه عند هؤلاء  
 انه الدليل بذاته على ذاته كما قال عليه السّلم يا من دلّ على ذاته بذاته وهم  
 يحومون حول هذه العبارة منه عليه السّلم ونحن نغلّطهم فى التصديق لافى  
 التّصوّر لانهم يزعمون انّ هذه الذات الدالّة والمدلول عليها الذات البحت و  
 تعالى وعزّ المعبود عن هذا المعنى الذى ارادوه وانما المراد منها احد امور كل  
 منها مراد لقوم احدها انه دل على معرفة ذاته بوصف ذاته والمدلول عليه  
 موصوف هذا الوصف لا الذات البحت الواجب تعالى وثانيها أنّه دلّ على  
 معرفة ذاته الموصوفة بما وصفها من غير حاجة الى دلالة آثار صنعه وثالثها انه  
 دلّ على معرفة ذاته بمعرفة ذاته اذ الشىء لا يُعرَفُ بغيره وانما يعرف بذاته و  
 رابعها انه دلّ على معرفة ذاته بوصف ذاته لا بوصف غيرها وخامسها انه دلّ  
 على معرفة ذاته الحق بذاته الخلق وسادسها أنّه دلّ على معرفة ذاته الحق  
 بتعريف ذاته الخلق وسابعها أنّه دلّ على معرفة ذاته الحق بمعرفة ذاته الخلق و  
 ثامنها انه دلّ على معرفة ذاته الخلق بذاته الخلق وتاسعها انه دلّ على معرفة ذاته  
 الخلق بتعريف ذاته الخلق وعاشرها أنّه دلّ على معرفة ذاته الخلق بوصف ذاته  
 الحق فهذه عشرة وجوه ليس فيها تكرير ولا تداخل وكلّها مُرادّة وفيها وجوه  
 اخر وليس من الجميع ما اشاروا اليه لانه كما قال عبدالحميد بن ابي الحديد:

كذبوا ان الذى طلبوا خارج عن قوّة البَشَرِ

و معنى استشهداهم به عليه عندنا انّ الشىء لا يعرف بغيره و انّما يعرف به فانك تعرف الطويل بالطول لا بالعرض و لا بالحمرة و تعرف العريض بالعرض لا بالطول و لا بالحمرة و هكذا و من هنا قالوا عليهم السّلم اعرفوا الله بالله و قالوا عليهم السلام ان الله اجلّ من ان يُعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به هـ، اى بتعريفه و تعليمه و قوله تعالى شهد الله انّه لا اله الا هو قالوا هذه شهادة الحق للحقّ بالحقّ و ليس بصحيح ما قالوا لانّ هذه شهادته تعالى فى الخلق للخلق لان لا اله الا هو نفى و اثبات حيث قال المشركون اللات اله و العزّى (اله . خل) و هُبَل اله و الله سبحانه اله فقال كذبتُم فى ثلاثة و صدقتم فى واحد فعبر عن تكذيبهم بنفى الهية ثلاثة فقال لا اله ممّا قلتم و عبر عن تصديقهم بالاثبات فقال الا الله اى لا اله ممّا قلتم الا الله واحد سبحانه و هذه احكام الامكان و ليس فى الوجوب شىء غيره لا فى الوجود و لا فى الوجدان و لا فى الذكر و لا فى العلم ليتميّز بنفيه عنه تعالى عن ذلك و لهذا قال الرضا عليه السّلم فى جوابه لعمران الصّائبى حين قال له يا سيدى هل كان الكاين (الكائن ظ) معلوماً فى نفسه عند نفسه قال الرضا عليه السلام انما تكون المعلمة لنفى خلافه و ليكون الشىء نفسه بما نفى عنه موجوداً و لم يكن هناك شىء يخالفه فتدعو الحاجة الى نفى ذلك الشىء عن نفسه بتحديد ما عليم منها هـ.

و معنى قوله «ثم يستشهدون بذاته على صفاته» انّهم يستدلّون بالذات الحق تعالى فدّل على ان مراده قبل هذا الكلام فى قوله يستشهدون به تعالى عليه، الذات الواجب البحث كما قلنا عليه ثم يريد هنا بالذات ايضا الذات البحث و قد اشرنا لك الى الحقّ فى هذه المسألة و امثالها انهم ما عرفوا معبودهم و زعموا انه تعالى اقرب اليهم من حبل الوريد بذاته الحق و تعالى عن ذلك على المعنى الذى ارادوا فيستشهدون به عليه انه هو و انه دليل صفاته لانه اقرب و اظهر ثم بصفاته على افعاله و اثاره و قد قلنا لك انّهم يعرفون من تعرّف لهم بما تعرّف به لهم فعندهم من معرفته ما اعطاهم و هو ما وصف به نفسه لكل واحد

من خلقه وذلك الوصف فهوانئ هو حقيقة عبده الذى تعرّف له بذلك الوصف الذى هو حقيقة عبده منه تعالى وليس عنده غير ما أُعطى فحقيقة عبده منه صفته تعالى صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له وح يعرف خالقه بنحو ما قال الرضا عليه السلم واعلم انه لا تكون صفة بغير موصوف ولا اسم لغير معنى ولا حد بغير محدود والصفات والاسماء كلها تدل على الكمال والوجود ولا تدل على الاحاطة كما تدل على الحدود التى هى التربيع والتثليث والتسديس لان الله تعالى تدرك معرفته بالصفات والاسماء ولا تدرك بالتحديد الى ان قال عليه السلام ولكن يدل على الله عز وجل بصفاته ويُدرك باسمائه ويستدل عليه بخلقه الحديث ،

فحقيقة عبده وصفه المذكور واسمه اذ كل شىء من خلقه اسم له وهو خلقه وهو تعالى لم يتعرّف الى احد من خلقه بذاته وانما تعرّف لهم باوصافه لهم التى هى حقائقهم منه اى من فعله ولا يوجد وصف بغير موصوف تأمل قول الرضا عليه السلم حين قال له عمران الصابى يا سيدي الاتخبرنى عن الله تعالى هل يوجد بحقيقته او يوجد بوصف قال الرضا عليه السلام ان الله المبدئ الواحد الكائن الاول لم يزل واحداً لا شىء معه فرداً لا ثانى معه لا معلوماً ولا مجهولاً ولا محكماً ولا متشابهاً ولا مذكوراً ولا منسياً ولا شىء (لا شيئاً . خل) يقع عليه اسم شىء من الاشياء غيره ولا من وقت كان ولا الى وقت يكون ولا بشىء قام ولا الى شىء يقوم ولا الى شىء استند ولا فى شىء استكن وذلك كله قبل الخلق اذ لا شىء غيره وما وقعت عليه من الكل فهى صفات محدثة و ترجمة يفهم بها من فهم الحديث ، ومعنى انه تعالى يعرف به اذك اذا كشفت عن نفسك فى وجدانك سبحات الجلال من غير اشارة بقى وصف فهوانئ ليس كمثله شىء وبه تعرف الله بالله لان هذا الباقي هو وصفه تعالى الذى خاطبك به مشافهة وبه تعرف الله بالله كما تعرف الابيض بالبياض لا بغيره من الالوان لان البياض ليس كمثله شىء من الالوان وتعرف خلقه به كما تعرف الصفة اى الوصف بالموصوف بهذا النحو وبانه عرّفك نفسه وبذلك عرّفك خلقه لا

بِالْيَمَىٰ أَوْ الْإِنِّي (وَلَا بِالْإِنِّي . خ ل) من البرهان بل بالمشاهدة به والعيان اشهدك انه الله لا اله الا هو واشهدك نفسك واشهدك ما شاء من خلقه .

وقوله «وغير هؤلاء» اى غير الانبياء والصديقين والخصيصين من اتباعهم بالصدق حيث لا يجدون حالة انفراد ولا استبداد «يتوسلون فى السلوك» اى يتخذون لسلوكهم «الى معرفته تعالى» وسائيل (وسائل ظ) وبراھين ودلائل «بواسطة امر آخر غيره»

اقول ان اراد بقوله بواسطة امر آخر غيره ، ان اولئك الاولين اتخذوا ما نسبه اليه والقى عليه ما اشتق له من اسمائه اسماً نسبهم به اليه فذلك ما قلنا وان اراد غير ذلك اراد غير مراد الله من خلقه «كجمهور الفلاسفة بالامكان» يعنى ان علة حاجة الحادث الى الصانع تعالى هى الامكان وذلك ان الممكن اذا اعتبر فى ذاته وما لهُ كان متساوى الطرفين فى الوجود والعدم ولا ينفك عن احدهما فهو محتاج فى ترجيح احدهما على الاخر الى مرجح وطالب له وهو الصانع فعلة احتياجه الى الصانع هو الامكان وقيل بشرط الحدوث لانه اذا لم يلاحظ الحدوث لم يتحقق الاحتياج وقيل علة الاحتياج هى الحدوث خاصة اذ ملاحظة استواء الطرفين لا تستلزم الاحتياج وقيل هى الامكان والحدوث معاً اذ كل منهما جزء علة لعدم تحقق الاحتياج بدونهما والحق فى نظرى انه ان اريد مطلق الاحتياج فالاول اقوى لانا نقول ليس ذاتيا بنفسه بل بصنع صانعه وهو شىء مخلوق بمشيئة الله الامكانية لانه محلها حين خلقها سبحانه بنفسها فامكان كل ممكن بفعله لانه تعالى امكن الامكانيات لان الامكان امر اعتبارى عدمى والآ لكان زيد اذا لم يكن متصفا بالامكان المتحقق خارجاً قديماً او ممتنعاً اذ كل ما ليس ممكناً فهو قديم عندنا وعندهم فهو قديم او ممتنع لان الممتنع عندهم شىء وعندنا ليس بشىء لانحصار الشىء فى الواجب والممكن وزيد شىء فاذا لم يكن ممكناً اى متصفا بامكان هو شىء فهو قديم وان اريد كمال الاحتياج وتمامه فالآخر اقوى لاحتياج زيد فى امكانه الى الامكان المتحقق ليتصف بما هو متحقق به ولا احتياجه فى كونه الى الحدوث لانه لا يحتاج الى الحدوث فى

امكانه ولا يستغنى عنه فى كونه اقول ودليلهم هذا هو المناسب للاستدلال لان المستدل انما يعرف المستدل عليه بالدليل بخلاف طريق الانبياء والصدّيقين عليهم السلام فانّ الله سبحانه اشهدهم وصفه فبه عرفوه لا بالاستدلال وان سُمى استدلالاً مجازاً.

وقوله «و الطبعيّين» اى المستدلّون بالطبيعة «بالحركة للجسم» كما ذكر هو قبل هذا من تجدد الطبائع و حركاتها الجوهرية نازلة و صاعدة فى اطوار التجدد و التبدّل المحتاجة الى صانع لا يتجدّد ولا يتغيّر ولا يتبدّل عز و جل اقول وهذا استدلال صحيح ورد به الشرع الصّريح الآ انه كالذى قبله وهما طريقان لتثبيت الثابت فى الاوهام ثبوته عز و جلّ يعنى ثبوت معرفته بطريق الاستدلال بالاثار،

وقوله «و المتكلمين بالحدوث» اى يستدلّون بالحدوث الظاهر فى الاشياء بتطوّراتها فى مراتب اكوانها المتجدّدة المتغيرة المتبدّلة المحتاجة الى صانع لا يتّصف بصفات سبحانه و تعالى وهذا ايضا دليل صحيح ورد به الشرع الشريف و قد قال سبحانه قد علم كل اناسي مشربهم و كلّ من صدق مع الله سبحانه و اقام حدوده و طلب الحقّ هداه الى ما خُلِقَ له.

وقوله «وهى ايضا دلائل و شواهد» يشير الى استدلال الحكماء و الطبعيين و المتكلمين و هو كما قال فى كلّ شىء بحسبه الا ان الثلاثة من نوع واحد.

وقوله «لكن هذا المنهاج احكم و اشرف» يشير الى طريق الانبياء و الصدّيقين عليهم السّلم اجمعين و هى على ما يدّعيه هى طريقته و اقول ان كان من جهة النوع فلا يبعد انها من نوع طريقتهم عليهم السلام من جهة التّصوّر لا من جهة التصديق فان من عرفوه غير من عرفه و هم عليهم السلام كافرون بمن يشير اليه و ان كان من جهة الشخص فليس طريقته من طريقتهم فى شىء و لا تعجب من قوله فان الله سبحانه يقول و من الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا.

وقوله «وَقَدْ أَشِيرَ فِي الْكِتَابِ الْإِلَهِيِّ» يعنى القرآن «الى تلك الطريق»  
يعنى طريق الحكماء والطبيين والمتكلمين وهى قوله تعالى «سنريهم آياتنا  
فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق» وهو يريد ان الايات التى  
اراهم اياتها فى الافاق وفى انفسهم هى الاثار اى المخلوقات من السموات و  
الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وما اشبه ذلك و  
فى انفسهم من خلق الشعر والبشر والسمع والبصر وسائر نعمه الدالة على  
صانعها وهذا ظاهر الاية، واما تأويلها فمنه ما اشار اليه سيد الموحدين على  
امير المؤمنين عليه السلم بقوله مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ وحين سأل  
كميل عن حقيقة المعرفة قال له عليه السلم: ما لك والحقيقة يا كميل، قال  
اولستُ صاحب سرِّك، قال: بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح منى، قال: او مثلك  
يخيَّب سائلاً قال عليه السلم: الحقيقة كشفُ سبحاتِ الجلالِ من غير اشارة،  
يعنى انك اذا اردت معرفة الحقيقة من معرفة الله فاكشف فى وجدانك سُبحاتِ  
نفسِكَ حتى الاشارة الى الكشف فانه يبقى اُنموذجُ فهُوانى ليس كمثله شىء و  
هو آية الله وصفه نفسه الذى خاطبك به فيه مشافهة ليس بينك وبينه حجاب  
غيره، قال: زدنى بيانا، قال عليه السلم: محو الموهوم وصحو المعلوم، اى امح  
السبحات الموهمة والاثبات الموهومة المبهمة تبقى آية بينة معلمة فالمعلوم  
حقيقتك من ربك التى كثيراً ما نعبر عنها بالفؤاد وبالنور وبالوجود وهو ما  
وصف به نفسه لك وهى هيئة هيكل التوحيد، قال: زدنى بيانا، قال عليه السلم:  
هتك الستّر وغلبة السرّ، اى اهتك الحجاب الذى بينك وبينه تعالى يغلب على  
وجدانك ظهور السر والكنز المخفى تحت جدار ائتيتك وتجد شبحاً ناطقاً بكلمه  
يقول الله الله صاعداً لا اله الا هو نازلاً، فقال: زدنى بيانا، قال عليه السلم:  
جذب الاحدية لصفة التوحيد، قال عبد الكريم الجيلانى فى الانسان الكامل: و  
الاحدية عبارة عن مجلى ذاتي ليس للاسماء ولا للصفات ولا لشيء من  
مؤثراتها فيه ظهور فهى اسم لصرافة الذات المجردة عن الاعتبار الحقيقة و  
الخلقية وليس لتجلّى الاحدية فى الاكوان مظهر اتم منك اذا استغرقت فى

ذاتك و نسيّت اعتبارك واخذت بك فيك عن خواطرك فكيف انت في انت من غير ان تنسب اليك شيئا مما تستحقه من الاوصاف الحقية او هو لك من النعوت الخلقية فهذه الحالة للانسان اعم مظهر لاحدية في الكون فافهم انتهى ، وقال قبل هذا : والواحدية اول تنزلات الحق من الاحدية انتهى ، وقوله هذا صحيح ليس فيه عيب الا في قوله فهي اسم لصرافة الذات وقوله اول تنزلات الحق من الاحدية ، فان ذلك لا يصح الا على تأويل ، فقوله عليه السلم جذب الاحدية اى جذب حقيقتك من ربك لسُبُحات حقيقتك من نفسك بمعنى استهلاكك اياها في وجدانك من ربك لتعرفه بشبح معرفته ، قال : زدنى بيانا ، قال عليه السلام : نور اشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره ، فصبح الازل فعل الله ومشيته وابداعه واختراعه والنور المشرق منه نور الحقيقة اى حقيقة العارف من ربه اعنى فؤاده ووجوده وهو فى كل عارف بنسبة رتبته من الكون فيلوح اى فيظهر اثاره مشابهة لهما كل التوحيد لان هيتها و هندسة ايجادها على هياكل التوحيد اى منقوشة على صورة الهياكل صلى الله على محمد و اهل بيته الطاهرين قال عليه السلام بنا عرف الله و لولانا لم يعرف الله و نحن الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا ، قال : زدنى بيانا ، قال عليه السلام : أطفئ السراج فقد طلع الصبح هـ ، اى اعدم وجودك و وجدانك فان الحق ليس بمستتر و انما احتجب عنك بك كما قال امير المؤمنين عليه السلم لا تحيط به الاوهام بل تجلّى لها بها و بها امتنع منها و اليها حاكمها هـ ، فما اراهم الله فى الافاق و فى انفسهم فهو آياته و الدليل عليه باي طريق كان على حسب مراتب السالكين و من ادعى ان ما اراهم الله فى الافاق و فى الأنفس هو ذاته فقد الحّد و جحد ، و اما باطن الاية فالآيات التى اراها الله فى الافاق و فى الانفس هم محمد و اهل بيته الطاهرين صلى الله عليه و اله روى جعفر بن محمد بن قولويه فى كامل الزيارة باسناده عن عبد الله بن بكر الارجاني فى حديث طويل عن ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلم الى ان قال عليه السلم و هو يقول سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم فآية فى الافاق غيرنا اراها الله اهل



الافاق وقال و ما نريهم من اية الالهى اكبر من اختها فائى آية اكبر منا الحديث ، فهم عليهم السلم آية معرفة الله حيث يقول عليه السلم نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا اى بنحو ما يتنا من الدليل عليه و وصفناه بما وصف نفسه لنا او بنحو ما عرفناه كما وصف نفسه لنا او بمعرفتنا لانها معرفته او اية معرفته فما ذكره المصنف فى الاية من انها استشهاد الحكماء و الطبيعيين و المتكلمين فانما هو من ظاهرها و اما تأويلها و باطنها فهو طبق ما يُراد من آخرها كما اشرنا اليه .

و قوله «و الى هذه الطريقة» اى طريقة الانبياء و الصديقين عليهم السلم «بقوله اولم يكف بربك انه على كل شىء شهيد» يشير به الى ما ذكره بعد هذا الكلام اعنى النظر الى حقيقة الوجود و قد ذكرنا قبل ذلك ان هذه الطريقة التى يشير اليها ليس طريقة الربانيين على الحقيقة و انما هى طريقة المتلّوين فانك اذا وزنيتها بميزان الشرع الشريف وجدتها فى مقابلة التوحيد و الايمان و قد ملأنا كتابنا هذا من بيان بطلانها و سنذكر شيئاً من نحو ما مضى على جهة الاقتصار تذكرة للذاكرين من اولى الابصار .

قال : «فالربانيون ينظرون الى حقيقة الوجود اولاً و يُحقّقونها و يعلمون انها اصل كل شىء و انها واجب الوجود بحسب الحقيقة و اما الامكان و الحاجة و المعلوليّة فانما تلحق الوجود لا لاجل حقيقته بل لاجل نقائص و أعدام خارجة عن اصل حقيقته» .

اقول : اراد (ان . خل) يبيّن طريقة الربانيين و هم عنده التّيون و الاوصياء عليهم السلام و الصّوفية الّذين قال بعضهم انا جُزنا بحرّاً و قفّت الانبياء على ساحله يعنون انا عبرنا بحرّاً من الحقائق و تجاوزناه و الانبياء وقفوا على ساحله قصوراً منهم و عجزاً و هم اهل الشطح و الدّعوى و المصتّف بشطحه ادعى ان هذه الطريقة التى اراد تبينها هى طريقة النّبيين عليهم السلم و هى طريقة القول بوحدة الوجود التى اجمع النّبيون و الاوصياء عليهم السلم على بطلانها و كفر معتقدها فتدبر كلامه يظهر لك ما فيه مما ذكرت لك .

قال «فَالرَّبَّانِيُونِ يَنْظُرُونِ إِلَى حَقِيقَةِ الْوُجُودِ أَوَّلًا وَيَحَقِّقُونَهَا» أقول له ما الوجود وما يعنى به هل هنا شئ يُسَمَّى حقيقة (حقيقته .خل) بالوجود غير المعنى المصدري المعبر عنه بالفارسية بهست وهو يقع صفة لكل ما ليس بمعدوم و تدخل الماهية فيه ومن عبر به عن المادة فهو صحيح اذ ليس غيرها الا ان لفظ الوجود لم يوضع لها وان كنا نستعمله كثيراً فيها مجازاً لهم ولم يوضع لذات غيرها وذلك لان الوجود يفسره كثير بالكون فى الاعيان والمصنف و امثاله يقولون هو عندنا ما به الكون لان الكون فى الاعيان من المعقولات الثانية وهى امور اعتبارية عقلية لا وجود لها فى الخارج ونحن نقول اذا لم تكن متحققة فى الخارج كانت الاشياء الخارجية ليست موجودة ولا كائنة فى الاعيان خارجاً بل فى الازهان وهذا من الوسوس ومخالفة الوجدان وقول اصحاب المصنف انه ما به الكون فى الاعيان انما يصدق على الهيولى ومقوماتها كالصُّور بل لا مناص لهم عن ذلك ان كان يتكلمون بما يعقلون على انها نفس حصولها و كونها واما ما تعرفه العوام من الكون فى الاعيان فهو اثر ذلك وهو اثر اشراقى اذا كشفت عن حقيقته لم تجد شيئاً غير الشئ واثاره واذا كشفت عن الشئ لم تجد غير مادته ومقوماتها اذ لم يخلق الله للشئ غير ذلك ولهذا قلنا ان الوجود هو الهيولى والمادة فى كل شئ بحسبه الوجود النورى مادة نورية ومقوماتها من لواحق رتبها والوجود الجوهرى مادة جوهرية كذلك والعنصرى مادة عنصرية كذلك واما وجود الحق سبحانه فلا يعرف بشئ من خلقه الا بما عرف نفسه به و وصفها به من وجود آياته واثار افعاله صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له وهذا التعريف ايجاد اثر اشراقى دليله وآيته ما تعقله العوام من اثر وجودك الذى هو مجموع عوالمك الثلاثة عقلك و نفسك وجسدك ومقوماتها والذى تعقله من معنى كونها وجوداً لك هو كونك فى الاعيان لانه هو اثر اشراقى لوجودك الذاتى ولا معنى لاصل هذه التسمية الا المعنى المصدري الذى هو معنى هَسْتِ فالوجود هو الموجود ان كنت من اهل الشهود وحينئذ فالرَّبَّانِيُونِ يَنْظُرُونِ إِلَى حَقِيقَةِ الْمَوْجُودِ وَهُوَ مَا سِوَى الْحَقِّ عَزَّ

جل لعلمهم انه تعالى لا سبيل الى معرفة ذاته الا بما عرّفهم من آياته وآثار صنعه كما ذكرنا هذا مراراً فالربانيون محمد و اله و شيعتهم التابعين لهم صلى الله على محمد و اله و عليهم لكن اذا رضىنا و قلنا انه موضوع لشيء لا يعرفه الا الصوفيّة فهو كيف يحقّق هل يحقّق بثبوته ام بثبوت المتّصف به فيكون التحقيق للموجود سلّمنا ذلك لكته متحقّق في القديم والحادث على دعواهم و اما عندنا فما يثبت للحادث باي نوع من الثبوت لا يصح اثباته للقديم و ما وصف به القديم منه فلم يقع عليه و انما يقع على العنوان و لكن دع هذا كلّه اذا ثبتت حقيقة الوجود كما ذكره المصنّف .

قال « يعلمون انها اصل كلّ شيء و انها واجب الوجود بحسب الحقيقة »  
يعنى المصنّف ان هذا الشيء حقيقة مشتملة على افراد متفاوتة بالتشكيك فى الشدّة و الضعف و حقيقته الصرف الخالص من كل ما ينافى ذلك الاصل كالضعف فانه عدم قوّة و الفقر عدم غنى و الجهل فانه عدم علم و العجز فانه عدم قدرة و هكذا فصيرف الوجود لم يلحقه شيء من النقائص لانها أعدام و هى بخلاف الوجود و الامكان الذى هو الخاصّ يعنى سلب الضرورة عن الطرفين و الحاجة و المعلوليّة و امثالها اذا لحقت شيئاً من افراد الوجود لم تلحقه لذاته و انما لحقته لفقدان كمال فالخالص من الشوائب المنافية واجب و المشوب حادث هذا ملخص كلامهم و قد مثل بعضهم بامثلة كثيرة ضربها لهذا منها ان الواجب كالماء و الوجود الحادث كالثلج فانه اذا كسر فقبوله للكسر ليس لذات الماء و انما لحق الثلجيّة فاذا ذاب الثلج ارتفع حكم الثلج و وقع حكم الماء على حقيقته و لا كسر فيه اصلاً و منها البحر و امواجه و المداد و الحروف النقشية و النّفس و الحروف اللفظيّة و الواحد و سائر الاعداد المتألّفة منه و ما شبه ذلك و معنى هذه الامثال ان الوجودات الحادثة اعراض حالة فى الوجود الحق كالثلج فى الماء و الواحد و سائر الاعداد على وجه او حصص و اجزاء منه كالبحر و امواجه و المداد و الحروف النقشيّة و النّفس و الحروف اللفظيّة و الواحد فى الاعداد على وجه آخر و على اى حال كان فهذه الطريقة فى معرفة المعبود

الحق تعالى عند الانبياء والاوصياء عليهم السلم كفر و زندقه حاشا رتبة العصمة والتأييد والتسيد الالهى من اعتقاد انّ الخلق من سنخ الحق تعالى او اعراض حالة به لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم .

قال : «ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان والغنى والحاجة يصلون الى توحيد صفاته و من صفاته الى كيفية افعاله وآثاره وقد مرّ فيما اسلفنا من البرهان ما بزغ به نور الحق من افق البيان و طلعت شمس الحقيقة من مطلع العرفان من ان الوجود كما مر حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا حد ولا معرّف لها ولا برهان عليه وليس الاختلاف بين آحادها و اعدادها الا بالكمال و النقص و التقدم و التأخر و الغنى و الفقر او بامور عارضة كما فى افراد ماهية واحدة» .

اقول : يريد اذا عرفت حقيقة الوجود اعنى صرفه الذى لا اتم منه على نحو ما ذكرنا و عرفت انه تعالى هو الواجب الحق عز و جل كما تفعل الانبياء عليهم السلم فى معرفة الله سبحانه على زعم المصنف انتقلت الى توحيد صفاته فانهم عليهم السلم على دعواه اذا عرفوا الوجود الصرف و انه هو الله سبحانه نظروا فيما يلزم الوجوب من الكمالات و التمامية فى الغنى و العلم و القدرة و ما اشبه ذلك من الصفات التى هى كمال مطلق لا نقص فيها و فيما يلزم الامكان من النقائص و الحاجة فى الافتقار و الجهل و العجز و ما اشبه ذلك من صفات النقص و فقدان و وحدوا صفاته و أبانوا ما يليق به تعالى من الصفات من صفات الحوادث لما يلحقها من النقائص (النقائص ظ) فتوصلوا من توحيد الذات الى توحيد الصفات بواسطة اعتبار الكمالات المطلقة فان مقتضى اتّصاف الذات بالكمالات المطلقة كون صفاتها بائة من صفات غيرها بالكمال الذى لا يشوبه نقص و يصلون من معرفة صفاته الى معرفة كيفية افعاله لانها ناشية من صفاته و يستدلون بافعاله التى هى ناشية من الصفات الكاملة التى لا نقصى فيها على كمال آثاره و مصنوعاته كما يدلّ اعتدال حركة يد الكاتب على حسن كتابته بحيث لو رأيت كتابة غير حسنة لم تنسبها الى الكاتب المعتدل حركة اليد كذلك

لو رأيت صنعا ناقصاً نسبته الى غير صنعه تعالى وطريق الاستدلال الذى ذكره هنا على توحيد الصفات صحيح قال تعالى ليس كمثله شىء وعلى توحيد الافعال صحيح قال تعالى اروني ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك فى السموات وعلى توحيد الاثار صحيح قال تعالى هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه .

وقوله «وقد مر فيما اسلفنا من البرهان ما بزغ به» اى طلع واشرق «نور الحق» يعنى به ان الدليل البرهانى الذى ذكرناه سابقاً فى اوّل كتابه فى تعريف الوجود ظهر به نور الحق سبحانه وهو معرفته فى قلوب العارفين بذلك البرهان «من افق البيان» اى الذى برهنا عليه «و طلعت شمس الحقيقة» اى المعرفة الحقيقية عليه لانها معرفة الحق بالحق تعالى «من مطلع العرفان» يعنى البيان البرهانى القطعى على زعمه ، يقول الشاعر :

وكل يدعى وصلاً بلى

وللى لا تقرّ لهم بذاكا

اذا انبجست دموع فى خدود

تبين من بكى ممن تباكى

واريد بالاستشهاد انه يدعى ان استدلاله الذى ذكره هو استدلال الانبياء والاصياء عليهم السلام ونحن نقول ان استدلالهم قد ذكره فى احاديثهم وذكره الله تعالى فى كتابه فائى موضع من كتابه او من احاديثهم ذكر فيه نمط ما ذكر المصنف من الاستدلال من ان الوجود حقيقة واحدة بسيطة مشتملة على افراد تمايزت افرادها لا من ذات تلك الحقيقة بل من مميزات لحقتها من اختلاف مراتب ظهوراتها ومن نقايص لحقت بعض افرادها واصل تلك الحقيقة كمال لا نقص فيه و تمام فوق التمام وهو الوجود الحق تعالى وهذا الاستدلال عندهم عليهم السلام كفر وزندقة فان الوجودات الحادثة وجودات معقولة ووجود الحق عز وجل ليس بمعقول وانما نسّمى ذلك المشار اليه

بالوجود لاجل التفهّم والتفهيم وليس فى ذاته معنى ما نعقل حتّى نطلق عليه الوجود من باب الاشتراك المعنوى كما ذهب اليه المصنّف فان ذلك مستلزم لما يذهب اليه من القول بالسنخ وعند الانبياء والاصياء عليهم السّلم ان القول بالسنخ اسوأ حالاً من دعوى فرعون الربوبية لانه لعنه الله يدعى المشاركة فى الفعل والسلطان والمصنّف يدعى المشاركة فى الذات الله اكبر الله اكبر جل ربّى ومعبودى وتعالى عما يقولون علوّاً كبيراً.

وقوله «ان الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا حد ولا معرّف لها ولا برهان عليه» يريد به ان حقيقة الوجود ليست داخلية تحت جنس لتكون نوعاً منه ليتمكن البرهان عليه والتعريف له بجنسه وفصله كما ان الانسان حقيقة لها جنس وفصل فيمكن البرهان عليه والحدّ له فنقول الانسان حيوان ناطق والوجود ليس كذلك لانه ليس شىء لا يكون من الوجود فاقول هذا صحيح بعد تسليم ما اشرنا اليه من ان الوجود ليس ذاتاً ولم يوضع هذا اللفظ لذات واثما هو اسم صفة فعلى تقدير التسليم لهذا ولانه لا يدخل تحت جنس ولا فصل ولا حدّ له ولا برهان عليه لكن لاى شىء يكون له افراد لانه اذا كان له افراد كان جنساً او نوعاً او كالجنس والنوع فيكون متعدداً فلا معنى لتخصيصه بالبساطة دون الحيوان والانسان فان الحيوان حقيقة بسيطة لها افراد تمايزت بالمتّوعات اى الفصول وهى المشخصات النوعية والانسان له افراد تمايزت بالميزات الشخصية فإى فرع (نوع .خل) حقيقة الوجود وحقيقة الانسان وحقيقة الحيوان فان حقيقة الانسان والحيوان بسيطة لا تتّحاد حصصها من حيث الحيوانية او الانسانية فى رتبة كل منهما واثما تكثرت بما لحقتهما من المميزات والمميزات ليست لاحقة لحقيقة الحيوان او الانسان واثما لحقت الافراد اذ لو لحقت الحقيقة لم تتميز بها الافراد بعضها عن بعض كذلك حقيقة الوجود فانه يقول انها حقيقة بسيطة وليس الاختلاف بين آحادها واعدادها الا بالكمال والنقص والتقدّم والتأخر والغنى والفقر كذلك اقول ان حقيقة الحيوان بسيطة اذ هو الجسم المتحرّك بالارادة وليس الاختلاف بين احادها واعدادها الا بالكمال

كالانسان والنقص كالحيوانات والتقدّم كالانسان والتأخر كالحيوانات والغنى كالانسان بالنسبة الى غيره من الحيوان والفقر كالحيوانات بالنسبة الى الانسان فالوجود على مقتضى قوله جنس تحته افراد متساوية فى جهة الكنه والمادة و انما اختلفت بالميزات والمميزات لا فرق فيها بين الاعدام والوجودات فانّ الاعدام اللاحقة لافراد الوجود اعدام ملكات فتأمل فى عباراته هنا وفى اول الكتاب هل تجد منها فرقاً بين تعريف حقيقة الوجود مع ما هو عليه فيها من التكلّف والتعسف وبين حقيقة الحيوان او الانسان او الخشب بالنسبة الى الباب والسريّر او غيرهما لا حول ولا قوّة الا بالله العلىّ العظيم .

قوله «او بامور عارضة كما فى افراد ماهية واحدة» كالمميزات لاصناف النوع وحكمها حكم الاول بلا فرق .

قال : «و غاية كمالها هى صرف الوجود الذى لا اتمّ منه وهى حقيقة الواجبة البسيطة المقتضية للكمال الاتم والجلال الارفع وعدم التناهى فى الشدة اذ كل مرتبة دون تلك المرتبة فى الشدة ليست هى صرف الوجود بل مع قصورٍ ونقصٍ وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود ولا من لوازمه لانه عدم وعدم سلب اصل الوجود او سلب كماله والاول لا يجمعه وهو ظاهر فالقصور لاحق لا لاصل الوجود بل لوقوعه فى مرتبة ثانية وما بعدها فالقصورات و الاعدام انما طرأت للثوانى من حيث ثانويّتها وتأخرها» .

اقول : غاية كمال تلك الحقيقة هى صرف الوجود اى خالصه من الشوائب خلوصاً لا اتمّ منه وهذا الفرد الكامل من تلك الحقيقة هو الواجب على زعمه وسائر افرادها غير خالصة من الشوب وهى سائر المفعولات فيا سبحان الله اذا كانت مفعولاتٍ له فلم صارت جزئياً او جزءاً من حقيقته وجعلوا له من عباده جزءاً ان الانسان لكفور مبين .

وقوله «اذ كل مرتبة دون تلك المرتبة فى الشدة ليست هى صرف الوجود» فيه انا نقول اذا كانت المراتب كلّها من حقيقة واحدة والمراتب الناقصة ليس نقصها من حيث هى وجودات بل لمراتبها ومحالّها فهى بدون ما

لَحِقَها صرفٌ وجودٌ فلا نقص في ذاتها بحال فلا فرق بينها وبين صرف الوجود الذي ذكر الآلا ان يقول انّ ما يخصّه لذاته من الكمال المطلق الذي لا يتناهى لِمّا لحقه النقص للمرتبة (في المرتبة . خل) لحق الكمال ايضا ويلزم على هذا ان يكون النقص لاحقاً لذاته و ايضا اذا قال كما يأتى ان العدم والافتقار ينشآن من الافاضة والجعل لزمه ان يكون المفاض والمجعول ليسا من حقيقة الفياض والجاعل والآ كانت ولادة فلا يقال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤ احد بل هو يلد ويكون الوالد مولوداً وكلّ احدٍ كفؤه لآنه من حقيقته والثانوية والتنزل و الافاضة لاتخرجه عن الكمال الذاتى نعم اذا كان كماله لرتبته كما كانت نقصانها لرتبتها نقصت لنزولها عن رتبتها ولو اخرجه التنزل عن الكمال الذاتى لزم انقلاب الحقائق ويكون الامر الممتنع لذاته ممكنا بحصول ما يمكن له وهو محال والشيء لا يكون جاعلا لنفسه ولا لجزء حقيقته فاذا كانت مجعولة له لم تكن من حقيقته هف .

وقوله «وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود ولا من لوازمه لانه» اى القصور «عدم» اى عدم كمال «والعدم سلب اصل الوجود او سلب كماله فلا يجامعه» يلزم منه ان جميع وجوداتها من حيث هى صرف وجود لانّ ما لحقها صور لتلك الحصص والحصص فى نفسها باقية على كمالها اذ الصُّور لا تتغير حقيقة المواد مثلاً لو صُغَّت انساناً من الذهب و كلباً من الذهب فان تغيّرت المواد بالصّور صحَّ انّ القصور يلحق اصل وجود الاشياء وان لم تتغير فالذهب فى الانسان والكلب على حدٍ سواءٍ فى الرتبة ولم يتغير بتغير نقص صورة الكلب عن رتبته كما فى الانسان وكذلك قوله «فالقصور لاحق لا لاصل الوجود بل لوقوعه فى مرتبة ثانية وما بعدها» وكذا قوله «فالقصورات والاعدام انما طرأت للثوانى من حيث ثانويتها وتأخرها» فيلزم من كلامه ما قلنا لانّ كلّ حصّة من حصص تلك تامة لذاتها تماماً لا اتمّ منه والنقص اللاحق للرتبة ليس لاحقاً لها لذاتها فكل حصّة تامة لذاتها تماماً لا اتمّ منه فهى واجبة وحيث يتعذر وجود شيء بدون حصّة منه وجب ان يكون كل شيء واجبا لذاته وممكناً من حيث



رتبته و لحوق النقائص بها وهذا من عجائب الامور .

قال : « فالاول على كماله الاتم الذى لا نهاية له و العدم و الافتقار انما يشان من الافاضة و الجعل ضرورة ان المجعول لا يساوى الجاعل و الفيض لا يساوى الفياض فى رتبة الوجود فهويات الثوانى متعلقة على ترتيبها بالاول فتنجبر قصوراتها بتمامه و افتقاراتها بغناه و كل ما هو اكثر تأخراً عنه فهو اكثر قصوراً و عدماً » .

اقول : يعنى بالاول اول مراتب الوجود اى صرف الوجود فانه لما كان فى اوليته بقى على كماله الذاتى لم يلحق رتبته نقص لان النقائص (النقائص ظ) اعدام و الاعدام لا تسبق الوجود و لا تساوقه فى اوليته لانها انما نشأت من الافاضة و الجعل لانهما اخداث كون و الكون المحدث يلزم حقيقته النقص و الافتقار اما ان النقص و الافتقار لا يلزمان حقيقة المحدث بفتح الدال فشىء لاتعرفه العقول و المصنف جعل الاشياء فى نفس وجوداتها تامة كاملة و انما تلحقها النقائص لرتبتها و جعلها لا اصل حقيقتها فلا يلزم على قوله حقائقها نقص بل هى باقية على صرف حكم الاصل فلا يكون وجوداتها حادثة و ما تقدم من كلامه من اتحاد العاقل بالمعقول و الجاعل بالمجعول ظاهر بعدم حدوثها اذ لو كانت المعقولات حادثة ماصح اتحادهما بعاقلاها اذ لا يتحد الحادث بالقديم الا اذا جعل الحدوث المنسوب اليها لاحقاً بعوارضها و اما هى فقديمة سلمنا ذلك لكن كيف يعرض النقص و التغيير لشىء يتحد بالقديم و قد قدمنا على قوله ان هذا الاتحاد انما يكون فى المعقولات و اما ما سواها من الحوادث فلا بان العلة فى الاتحاد العاقليّة و المعقولية و ما سوى المعقول ليس بمعقول فان كان كل شىء معقولا فتخصيصه غير صحيح و ان لم يكن كل شىء معقولا لزم الجهل .

و قوله « ضرورة ان المجعول لا يساوى الجاعل و الفيض لا يساوى الفياض » فيه انه اذا حكم باتحادهما ابداً لا فى حال دون حال لوجود علة الاتحاد و هى العاقليّة و المعقولية و جب التساوى بينهما حال الاتحاد الذى لا ينفك عنه ابداً و الا كان الشىء الواحد المتحد ضعيفاً قوياً كاملاً ناقصاً قديماً حادثاً صانعاً

مصنوعاً هف.

وقوله «فهويات الثواني متعلقة على ترتبها بالاول فتجبر قصوراتها بتمامه» الى اخره فيه انه قال انه ليس فيها قصور لذواتها واما النقائص لاحقة للرتب فهذا المنجبر بتمام الحق الذي لا اتم منه ما هو هل هو حقائق تلك الوجودات ام رتبها فان كانت حقائق الوجودات كان النقص في ذواتها قبل الانجبار وقد قال: فالقصور لا لاصل الوجود بل لوقوعه في رتبة ثانية، وهذا يدل على ألا نقص في ذاتها فلا تحتاج الى الانجبار على انها بعد الانجبار لا نقص ثم نقول هذا الانجبار هو طارى عليها بعد نزولها ناقصة في رتبها ام مساوياً فتنزل في رتبها تامة الا ان هذا التتميم مشعر بالنقص الذاتي وان كانت المنجبرة رتبها كانت الثانوية بحكم صرف الوجود لانها في انفسها مثل الاول و نقص رتبها منجبر بالاول كما احتمل في اتحاد العاقل بالمعقول لدفع ما قلنا من لزوم كون الشيء قديماً حادثاً الخ، انه بالاتحاد انجبر بكمال العاقل حتى ساواه فلهذا جاز الاتحاد بل وجب وفيه مع كونه خرافات لزوم انقلاب الحقائق.

وقوله «كلما هو اكثر تأخراً فهو اكثر قصوراً وعدمًا» هذا كلام صحيح في نفس الترتيب الا انه مع ملاحظة الانجبار تكون كلها منجبرة اذ ليس عند الاول قرب او بعد وان اختلفت في انفسها لكن مع فرض الاتحاد بين العاقل و المعقول تساوى في ذواتها مع ذاته او يكون اعنى الاول مختلفاً فافهم.

قال: «فاول الصوادر عنه تعالى يجب ان يكون اجل الموجودات بعده و هو الوجود الابداعي الذي لا امكان له الا ما صار محتجباً بالوجوب الاول و هو عالم الامر الالهى ولا يسع فيه الا الارواح القادسة على تفاوتها في القرب من الذات الاحدية لانها بمنزلة الاضواء الالهية والعبارة عن جملتها روح القدس لانها كشخص واحد و هي ليست من العالم ولا داخله تحت قول كن لانها نفس الامر والقول و بعدها مرتبة النفوس على درجاتها ثم الطبائع والصور على مراتبها ثم بسائط الاجسام واحداً بعد واحد الى المادة الاخيرة التي شأنها القبول والاستعداد و هي النهاية في الخسة والظلمة».

**اقول :** قوله «أول الصوادر عنه تعالى» هذا الكلام من حيث ان أول صادرٍ اشرف صحيح إلا ان قوله «عنه تعالى» يظهر من كلامه بعد ان هذا الصدور ليس بخلق ولا بعنوان الخلق بل هذا الصادر من ذاته بغير صنع وهذا هو الولادة تعالى ربى ان يخرج منه شيء او يدخله شيء او يصدر عنه شيء ليس بصنع او يصدر عنه صنع ليس بفعل منه اذ كل هذه امور باطلة اذ لو خرج منه شيء كأن والدأ و لو دخله شيء لم يكن صمدأ و لو صدر عنه شيء لا بصنع لم يكن صانعأ له ولا كان مختارأ و لكان معه شريك فى ملكه وفى خلقه و لو صنع بغير فعلٍ لكانت ذاته فعلاً و كان مربوطاً لرَبِّ فاعلٍ تعالى ربّى .

**قوله** «وهو الوجود الابداعى» هذا الوجود هو الوجود المطلق لان الوجود فى العبارة عندنا وجود حق وهو الله عز وجل وهو الواجب الوجود ووجود مطلق وهو مشيته و ارادته و اختراعه و ابداعه و قال الرضا عليه السلم المشية و الارادة و الابداع اسماءها ثلاثة ومعناها واحد ، و المراد من الكل فعل الله تعالى فان تعلق بايجاد الكون سمي مشية و بمعناها خلق و ان تعلق بالعين المسمّاة فى عالم الاجسام بالصورة النوعية قيل ارادَ وَ بَرَأ و ان تعلق بالحدود و الهندسة و ضبط الاجال و الارزاق قيل قَدَّر و صَوَّر و ان تعلق بالاتمام قيل قَضَى و ان تعلق باخراجه مَشْرُوحاً مُبَيَّنَّ العلل و الاسباب قيل امضى و ان لوحظ انه متعلقه لا من شيء قيل اخترع و ان لوحظ انه لا لشيء قيل ابتدع و الفعل فى الكل واحد و ما امرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ما خلقكم و لا بعثكم إلا كنفس واحدة و انما تكثرت اسماءه بسبب اختلاف متعلقه و الفعل بجميع انواعه مخلوق بنفسه لانه مخلوق و كل مخلوق فأنما يخلق بحركة ايجادية و لما كان هو حركة ايجادية خلقه الله تعالى بنفسه و كانت المشية التى خلقها الله بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية و هى الفعل على قسمين امكانية و كونية فالامكانية خلقها بنفسها و خلق الامكان لكل شيء بها فهى المشية و محلّها اى مكانها الامكان و كل الممكن و هو العمق الاكبر و وقتها السرمد و هذا المكان مكان لجميع انواع الفعل و ان كان مفعوله من الاجسام و وقتها السرمد و ان كان مفعوله فى الدهر او

الزمان والمشيئة الكونية هي ما تتعلق بالاكوان وهي المعبر عنها بكن يشار بالكاف الى الكون لانه ينشأ عنها والنون الى العين التي هي الماهية ونريد بالكون الحصّة المادية النوعية ونريد بالعين الحصّة الصورية النوعية وهذه المشية الرتبة الثانية من المشية وهي عين الاولى الا ان الاولى حدث بها الامكان بجميع مراتبه الكلية والجزئية والاضافية لان الجزئي هناك يصلح لكل شيء وبالثانية حدثت الاكوان من نور الانوار اعنى امر الله المفعولى وهو الحقيقة المحمدية الى اسفل السافلين فاؤل صادر هو المشية خلقها سبحانه بنفسها وامكن الامكان بها فسميت بالمشية الامكانية وهي العلم الذى لا يحيطون بشيء منه ثم كَوْن بها ما شاء فسميت بالمشية الكونية وهي العلم المشاء الذى يحيطون به واؤل ما شاء بالمشية الكونية الحقيقة المحمدية ثم خلق بها قابليتها اعنى الزيت (الذى .خل) يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار، ثم خلق من ذلك النور وتلك القابلية العقل الكلى ثم الروح الكلية ثم النفس الكلية ثم الطبيعة الكلية ثم جوهر الهباء ثم المثال ثم الاجسام وقوله ولا امكان له ، غلط بل لا وجوب له نعم هو الوجود المطلق وهو الامكان الراجح الوجود فهذا الرجحان له ولمكانه ولوقته ووجود مقيّد وهو الجائز الوجود وهو المفعولات المقيّدة اولها الدرة اى العقل واخرها الذرة اعنى الثرى وما تحت الثرى فكلها جائزة الوجود وان اختلفت فى الشدة والضعف والتقدم والتأخر اختلافاً لا يكاد يتناهى .

وقوله «الا ما كان صار محتجباً بالوجوب الاؤل» ليس بشيء فانه اذا عنى روح القدس فمراتبه العقل الكلى وهو مسبوق بالدواة فانه هو القلم وهو أخذ من شجرة الخلد وهي لا شك فى وجودها قبل كونه لانه هو المصباح المشار اليه فى اية النور وقال تعالى فى حق المصباح انه يوقد من شجرة مباركة فالدهن ومس النار قبل المصباح فحرارة النار هي اية فعل الله والدهن هو الارض الجرز وارض القابليات والاستضاءة المشرقة على الدخان المتعلقة به هو نور الانوار والحقيقة المحمدية فاستنارة المصباح بانارة تلك الحقيقة والدخان هو

المستعدّ من الدهن بعد تكليس حرارة النار له هو المستضىء والمستنير وقد ذكر الامام ابو محمد العسكري عليهما السّلم في تاريخه من الدرّة الباهرة في شأن روح القدس اى العقل الكلّى من انه اوّل مَنْ وُجِدَ من رَزَعِنَا قال عليه السلام: وروح القدس فى جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة، و الصاقورة هنا العرش الذى هو سقف الجنان والباكورة اوّل الثمرة يعنى أنّ روح القدس اول مَنْ اكل من اوّل ثمرة الوجود من حدائقنا لان حقيقتهم صلى الله عليهم هى اوّل ما كوّن الله سبحانه بفعله التكويني وهى الحقيقة المحمدية وهى نور الانوار ومادّة الموادّ وهى امر الله المفعولى الذى كل شىء قام به قيام تحقّق و ركنٍ بمعنى ان كل شىء خلقه الله سبحانه فقد قبض مادّته من شعاع انوارهم ان كان من اتباعهم من نبى مرسل وملك مقرب ومؤمن صالح و اتباعهم الى التراب الطيّب والماء العذب وان كان من اعدائهم فمن عكس انوارهم من ابليس الى التراب السبخة والماء الاجاج والمادة هى التى يقوم بها الشىء قيام تحقّق وقياماً ركنيّاً وقبض صورته من هيئة اعمالهم للطيّب ومن عكسها للخبيث ثم خلق منها العقل كما ذكرنا ثم خلق من العقل الروح كما خلق المضغة من النطفة والعقل على مقرّه باق ثم خلق منها النفس الكلّية المسماة باللوح المحفوظ وبالروح الذى على ملائكة الحجب اعنى الكروبيّين ثم خلق من النفس الطيّبة الكلّية ثم خلق جوهر الهباء وهو حصص مواد الموجودات مميّزة غير مقدّرة ثم خلق عالم المثال وهو البدن المقدارى الظلّى الذى لا مادة فيه فهو كالصورة فى المرآة بل هى منه وفى عالمه على نحو ما ذكرنا قبل وهو يريد ان روح القدس ليس لها اوّل فلا يكون لها امكان لانها قبل الامكان الاّ انها مسبوقة بالواجب تعالى فنقول عليه اذا كان مسبوقاً بالواجب لم يكن واجباً لان الواجب هو الذى لم يسبق بالغير فاذا سبقه غيره كان ممكناً وكلّ ممكن فهو داخل تحت كن صادر عنها واتّما دعاه الى هذا الكلام جَعَلَهُ رُوحَ القدسِ هى الارادة والارادة عنده قديمة كما هو مذهب ائمتّه واما ائمتنا عليهم السّلم فعندهم انها حادثة وليس لله تعالى ارادة قديمة وهذا باجماعهم عليهم السّلم

لا يختلفون فيه ولكن على كلِّ تقديرٍ اذا جعلها قديمةً كيف تكون محجوبةً بالوجوب اذ كلِّ محجوبٍ بالوجوب فهو حادث ممكن .

وقوله «وهو عالم الامر الالهي» فيه ايضاً انه اراد حصر الامر الالهي في روح القدس وعالم الامر يطلق على شيئين :

احدهما عالم الفعل بجميع انواعه وبه قامت السموات والارض وما فيهن قيام صدور لآنها آثاره .

وثانيهما الحقيقة المحمدية وهي اول صادر من الفعل وهي مادة المواد اذ كلِّ مخلوق سواها فمادته من شعاعها وصورته من هيئة فعلها ان كان طيباً او تابعاً للطيب وان كان خبيثاً او تابعاً له فمن عكس ما للطيب قال الصادق عليه السلام كل شيء سواك قام بامر كهـ، والمراد بالقيام هنا قيام تحقق قياماً ركنياً ، واما روح القدس فكما ذكرنا يطلق على ملكين هما ركنان للعرش من جهة اليمين :

احدهما اعلى وهو النور الابيض .

وثانيهما اسفل وهو النور الاصفر وقد يطلق من دونهما على جبريل كما قال تعالى قل نزل به روح القدس من ربك بالحق وجبرئيل (جبرئيل ظ) ليس مراداً هنا بقى الاولان وقد يطلق عليهما انهما من عالم الامر يعنى به من الامر المفعولى الذى قامت به الاشياء قياماً ركنياً اعنى الحقيقة المحمدية لان هذين منهما كاليدين ولا يطلق روح القدس على عالم الامر الفعلى فى الشرع نعم يحتمل ان يكون اصطلاحاً فان سمي فعل الله تعالى روح القدس اصطلاحاً فهو وان كان مخالفاً لما ورد فى الشرع الا انه لا مشاحة فى الاصطلاح لكن العقلاء اجمعوا على ان الفعل بجميع انواعه حادث لا يختلفون فيه فاذا جعله هو المشية والارادة وهما قديمتان عنده وعند الاكثر فهنا بحثان :

الاول ان الذى ينبغى لمثله مع ما يدعيه من المعرفة ومن التشيع انه لا يركن الى قول كل ناعق لاسيما فى مخالفة اجماع اهل البيت عليهم السلم على ان المشية والارادة حادثان وانه ليس لله سبحانه مشية او ارادة قديمة وان من

قال بذلك ليس بموحّدٍ ومن ذلك ما رواه الصدوق في التوحيد عن الرضا عليه السلام انه قال المشيئة والارادة من صفات الافعال فمن زعم أنّ الله لم يَزَلْ شائئاً مريداً فليس بمُوحّدٍ هـ،

فان كان لا بُدَّ لَهُ من التَّقْلِيدِ والمتابعة فليقلّد مَنْ لا يسهو ولا يغفل ولا يجهل وهو مسدّدٌ مِنَ الله سبحانه مأموراً باتّباعه لا يسع جميع الخلق مخالفته و ان لم يقلّدوا إنّما آذاه عقله الى ذلك فلا يصحّ هذا لانّ العقل اذا لم يلاحظ المتابعة للغير ولا الرجوع الى قاعدةٍ ولا الى ما انست به النفس لا يؤدّي الى مثل هذا وهو ان يكون شيء غير الله ليس بمخلوق لله او يكون محجوباً بالوجوب وليس بمصنوع او متأخراً عن الذات وليس بحادث او يكون مع الذات او فى الذات مغاير للذات ولو بالاعتبار فهذه وامثالها لا يؤدى العقل اليها الا بسببٍ من نحو ما قلنا.

الثانى ان المعروف عند علماء اهل البيت عليهم السلام ورواتهم وعلماء شيعتهم بل عند جميع المسلمين ان روح القدس ملك و ان اختلفوا فى تَعْيِينِهِ فاذا جعله غير مخلوقٍ كان الهاً و شريكاً فلا يحسن منه أن يقول لا اله الا الله وحده لا شريك له لانه يكون كذباً فى حقّ مَنْ يثبت ملكاً قديماً غير الله تعالى .

وقوله «ولا يسع فيه الا الارواح القادسة» فانّ روح القدس عنده اسم نوع و افرادها متفاوتة فى القربِ والبعد من الذات الاحدية لانها عنده بمنزلة الاضواء الالهية اى بمنزلة الاشعة من السراج والاضواء تطلق على المنيرات و الانوار على الاشعة كما قال تعالى جعل الشمس ضياء والقمر نورا فاطلاقه الاضواء على الارواح القادسة ان تجوّز فيه فحسن و الا فهو تنصيبٌ على قيامها بذواتها واستغنائها وهو ما يقتضيه كونها غير مخلوقة على زعمه وقوله «بمنزلة الانوار الالهية» يشعر بمغايرتها للانوار الالهية لكن قوله «على تفاوتها فى القرب من الذات» يحتمل ان يريد بالضمير المتصل فى تفاوتها ضمير الارواح القادسة فيشعر باستمداد الارواح القادسة من الذات الاحدية فيقع التنافى فى بعض كلامه لبعضٍ يظهر لِمَنْ تَتَبَعَ كلامه والظاهر بل الصريح من عبارته ذلك

وهو لا يَسْتَنَكِفُ عن ذَلِكْ اذ لو جعلها من جملة الانوار الالهية لم يقل بمنزلة الاضواء الالهية ثم ما يريد بالاضواء الالهية هل اشياء مخلوقة ام لا بل هي اظلة الذات كما يذهب اليه المشبهون ظاهر كلماته الثانى وقوله «و العبارة عن جملتها روح القدس» يريد به كما قلنا من اسم النوع وقد ذكرنا ان هذا الاسم يستعمل فى اثنين وفى جبرئيل (جبرئيل ظ) (ع).

وقوله «وهى ليست من العالم ولا داخله تحت قول كن» يريد به انها ليست من العالم الذى هو ما سوى الله تعالى وهو كما ترى ولو اريد به انها اى عالم الامر على ارادته ان روح القدس هى عالم الامر الذى يعبر عنه بكن ليست من العالم الذى هو المكوّنات لم يكن فى نفيه بأس واما انها (من . خل) عالم الامر وانها لا تدخل تحت كن فغلط فاحش فان عالم الامر غير الارواح القادسة لان هذه مخلوقة بكن داخله تحتها والا كانت قديمة واما انها هى عالم كن فغير مسلم ولو سلّم فالذى دلّ الدليل العقلى القاطع والنقلى الصريح الساطع أنّها خُلِقَتْ بنفسها ومثاله ما قاله الفقهاء أنّ الباعث على الصلوة هى النية والباعث على النية نفسها لا يختلفون فى ذلك قالوا والّا لزم الدّور او التّسلسل .

وقوله «لانها نفس الامر والقول» يعنى كن وقع من غير علم بالامر وبكن إنّ يتبعون الآ الطّن وان هم الآ يخرصون .

وقوله «وبعدها مرتبة النفوس على درجاتها ثم الطّبايع (الطّبايع ظ) و الصور على مراتبها ثم بسائط الاجسام واحداً بعد واحد» يدل على أنّ ما ذكر كلّها متناسقة من الارواح القادسة الى بسائط الاجسام ولا يكون التناسق بين اشياء الا اذا كانت فى صقع واحد كما هو مقرر فى الحكمة ويلزم من التناسق ان الارواح القادسة داخله تحت كن كالتى بعدها او ما بعدها مما ذكر غير داخل تحت كن .

وقوله «الى المادة الاخيرة» يعنى به المادّة العنصريّة التى شأنها القبول المادى والاستعداد التّباتى الذى هو منشأ النموّ والزيادة والذبول والنقصان وهى النهاية فى الخسة والبعد عن النور وفى نهاية الظلمة الحسيّة وهذا ظاهر .



قال: «ثم يترقى الوجود منها بالتلطيف والتكميل راجعاً الى ما نزل منه عائداً الى ما بُدئ منه بتهييج المواد و تحريك الاجساد و احداث الحرارة المهيّجة السماوية في الاسطقصات من تدوير النّيرات الموجبة لنشو النبات بعد الجماد و سياقة المركبات الى درجة قبول الحيوة و تشويق النفوس الى ان تبلغ درجة العقل المستفاد الراجعة الى الله الجواد».

اقول: اشار بقوله «ثم يترقى» الى عود الاشياء في القوس الصعودي «منها» اى من المادة الاخيرة العنصرية التي هي النهاية في الخسّة والظلمة «بالتلطيف» كما اشرنا سابقاً من انحلال جزئين من الماء في جزء من التراب لما بينهما من المشاكلة بواسطة اشعة الكواكب فجرى في النبات و الاشجار غذاء حتّى صار ثمرة ثم اغتذّى به حتّى صار كيلوساً ثم كيموساً ثم نطفة ثم علقّة ثم مضغة ثم عظاماً ثم كسى لحماً ثم انشى خلقاً اخر و اثبت فيه الجوارح و هو قوله «و التكميل راجعاً الى ما نزل منه» هذا الكلام من المصنف اما انه على جهة المجاز و اما أنّه غلط لانه لا يرجع الى ما نزل منه و الا لرجع الى كونه عظاماً ثم مضغة ثم علقّة ثم نطفة ثم كيموساً ثم كيلوساً ثم طعاماً ثم مادة ثم عناصر فيفنى لرجوعه الى ما نزل منه و هو الامكان اولا يذكّر الانسان انا خلقناه من قبل و لم يك شيئاً اى شيئاً مكوّناً و ان كان شيئاً ممكناً بل المراد من رجوعه الى ما بُدئ منه كما قال امير المؤمنين عليه السّلم للاعرابي في الخبر المذكور سابقاً فاذا فارقت اى النفس الناطقة القدسيّة عادت الى ما منه بُدئت عودَ مجاورّة لا عودَ مَمازجة هـ، و لهذا قلنا رجعت اليه في القوس الصّعودي و اّما يعبر عن ذلك العود بالرجوع الى ما نزل منه لكون كلّ مقام صعد اليه مُقَابلاً لِمَا هُوَ بمعناه.

قوله «بتهييج المواد» بالقوى النباتيّة المعبر عنها بالنفوس النباتيّة فانها تهيج المادّة بالنموّ و الزيادة «و تحريك الاجساد» اى تحرّكها النفوس النباتيّة حركةً جوهرية «و احداث الحرارة المهيّجة السماوية» اى النفوس الحيوانية الحسيّة الفلكية التي اصلها الافلاك كما تقدّم فانها حرارة غريزيّة سماوية مهيّجة للنفوس النباتيّة على الحركة الجوهرية المقتضية عن اسبابها للصعود القوسى

«في الاستقصات» جمع استقصٍ وهو الاصل باعتبار الرجوع اليه كما انه باعتبار النزول منه يسمّى هيولى وفيه ما قلنا من المجاز او الغلط فانّ الاستقص هو الاصل المرجوع اليه رجوع مما زجّه لا مجاورة وقد منعناه الا أنّ يحمل على خصوص الموادّ العنصريّة و النفوس التّباتيّة بل و الحيوانيّة الحسيّة او المجاز او الغلط «من تداوير النّيرات» اى الكواكب يعنى ان الحرارة المهيّجة للنفوس النباتيّة بالحركة الجوهريّة من تداوير النّيرات يعنى من دورانها من المشرق الى المغرب و من المغرب الى المشرق فانّ الحرارة المهيّجة من قبسات اشعة النّيرات و ليس المراد بالتداوير جمع تدوير وهو الفلك الجزئى للكوكب بالمعنى الاصطلاحي الا أنّ يقال انه علّة من علل ذلك الدّوران «الموجبة» اى تلك الحرارة و التسخين الحادث من قبسات تلك الاشعة فانّها مع الرطوبة يحصل بهما التعفين و الانحلال انحلال اليبوسة الترابيّة المشاكلة فى الرطوبة المائية المشاكلة كما اشرنا اليه فى الفوائد و فى شرحنا على الفوائد و يحصل بهما «نشو التّبات بعد الجماد» بعد كونه جماداً لا حركة فيه و لآله «و سياقة المركّبات» بتعديل طبائعها (طبائعها ظ) فى النفوس النباتيّة و نضج الابخرة المتخلّصة من صفوها باختلاف اشعة الكواكب نضجاً معتدلاً حتى وصلت بذلك الى تلطّف مساوٍ للطف اجرام الافلاك و هو المعنى بقوله «الى درجة قبول الحيوة» لان الحيوة التّى فى الحيوان من نفوس الافلاك فما ساوى اجرامها تعلّقت به الحيوة من تلك النفوس الفلكيّة فاذا قبلت الحيوة حصل لها الاحساس و الشعور فتشعر بكمال ما فوقها و حسنه و بحاجتها اليه اعنى الارواح القادسة و العقول النورانيّة «فتشتاق» الى الاتّصال بها و الاستمداد منها «الى ان تبلغ» باستعدادها بالاعمال الصالحة و الاداب الشرعية الى ان تصل «درجة العقل المستفاد» كما ذكرنا الاشارة الى معناه من انه الدرجة الثالثة من مراتب العقل العلمى و الرابعة العقل بالفعل و قيل الثالثة العقل بالفعل و الرابعة العقل المستفاد و لعل هذا هو المراد من كلام المصنّف «الراجعة الى الله الجواد» يعنى تلك الدرجة او اهلها من العقول المستفادة راجعة الى الله الجواد دائم العطاء و

الامداد لاهل الاستمداد والمراد بالرجوع عندنا هو الرجوع الى رضوانه الذى هو اكبر فى درجة الامكان و دار كرامته و جنانه و عند المصنف الرجوع هو الخروج عن درجة الامكان الى درجة الوجوب كما اشار اليه فيما سبق من كلامه فى قوله فى العقول انها باقية ببقائه فضلاً عن ابقائه .

قال : « فانظر الى حكمة المبدع البديع كيف ابدع الاشياء و انشأ الكون من الاشرف فالاشرف فابعد اولاً انواراً قدسية و عقولاً فعالة تجلّى لها و القى فيها مثاله فظهر عنها افعالها و اخترع بتوسطها اجساماً كريمة صافية نيرة ذوات نفوس حيوانية دائمة الحركات تقرّباً الى الله و عبودية له و حملها فى سفينة ذات الواح و دسرٍ جارية فى بحر القضاء و القدر بسم الله مجراها و مرساها و الى ربك منتهاها » .

اقول : ان الله سبحانه خلق الخلق و كل شىء خلقه و اوقفه على باب القضاء و لا يمضيه الاّ مبين العلل مشروح الاسباب ليستدلّ به على علم صانعه و قدرته فيعرفه العباد بما عرفهم فعّل فقال تعالى فى تقدير القمر لتعلموا عدد السنين و الحساب و كل شىء فضلناه تفصيلاً و قال عز و جل يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من ترابٍ ثم من نطفة ثم من علقه ثم من مضغة مخلقة و غير مخلقة لنبين لكم .

فقوله « فانظر الى حكمة المبدع » لانه تعالى جعل كل شىء دليلاً و مدلولاً عليه و معنى ابدع الاشياء اى خلقها لا لشىء يكون عائداً اليه و انما خلقها لينقل حوائجهم ( حوائجهم ظ ) اليهم من بعض الى بعض او خلقها لا من شىء بل اخترع موادّها و صورها لا على مثال سبق و لا من شىء تقدّم و انشأ اكونها اى وجوداتها يعنى موادّها و ابتدأها على النظم الطبيعى الذاتى الاشرف اولاً لمناسبته لا قوى الفيض فالاشرف اى فاشرف ما بعده اى ما بعد الاشرف الاول . و قوله « فابعد » تفصيل لما اجمله بقوله « الاشرف فالاشرف » ، « اولاً عقولاً قدسية » اى منزّهة عن رذائل الطبائع ( الطبائع ظ ) و الموادّ الجسمانية و قد تقدّم فى كلامه ما يدلّ على خروجها من العالم الذى هو ما سوى الله حتى انه قال فى

اول كتابه هذا فالعقل وما فوقه كلّ الاشياء يعنى انه بسيط الحقيقة وهنا حكم بانها مبدعات وقد اتفق الحكماء على ان كل ممكن زوج تركيبي اى من مادة و هى ما من الله تعالى اى من فعله ومن صورة و هى ما منه و هى قابليته و كل زوج تركيبي داخل تحت كن .

و قوله «فعالة» اى كثيرة الصنع يشير به الى انها من عالم الامر اى الذى هو فعل الله تعالى و ليس كما يقول لانّ هذا شىء لا يوجد الا عند اهله عليهم السّلم و هو استغنى بالعيون الكدرة التى يفرغ بعضها فى بعض لان فعل الله هو مشيئته و ارادته كما قال الصادق عليه السّلم و اما ارادة الله فاحدائه لا غير لانه لا يروى و لا يفكر و لا يهّم هـ، الا انّ الله عز و جل يفعل بفعله و يفعل بمفعوله ففعله بفعله لا تدخل فيه العقول و فعله بمفعوله تدخل فيه العقول و النفوس و الطباع و المواد و الصور و الاجسام و كلّ شىء يلقي مثاله فى هويته على حسب قابليته و امكانه و يفعل به ما يترتب عليه و هو الفاعل عز و جل فى كل شىء على كل حال افرأيت ما تحرثون أنتم تزرعونه ام نحن الزارعون و مارميت اذ رميت و لكن الله رمى ، فالحديدّة المحميّة اذا حرقت فانما حرقت النار بما القت فى الحديدّة من مثالها و هو فعلها و تأثيرها ففعل العقل معناه انّ الله فعل به ما شاء بمعنى ان فعله تعالى اشرق عليه ففعل بذلك الاشراق كما انار الجدار باشراق نور الشمس عليه فافهم فقله «تجلّى لها و القى فيها مثاله» يشير الى كونها فاعلةً بالله تعالى اخذه من قول امير المؤمنين عليه السّلم فى شأن النفوس المقدسة كالملائكة قال (ع) فالقى فى هويتها مثاله فظهر عنها افعاله اى بواسطة تحمّل افعاله لانّها محالّ مشيئته .

قوله «و اخترع بتوسّطها اجساماً كريمة صافية نيّرة» يريد به انّه خلّق بتوسّطها و الا فان اخترع يستعمل فى اوّل ابداع لا من شىء و ابتدع لا لشىء و اتّما قدم الابداع لانه ورد انه بمعنى الاختراع و جرى على لسانه اوّلاً و لا عيب فيه و ذكر بعده الاختراع تغييراً للتعبير لا ترتيباً و المراد بالاجسام الكريمة النيّرة آجرام الكواكب و افلاكها «ذات نفوس حيوانيّة» و هى التى تستمدّ منها اهل

الارض الحيوة «دائمة الحركات» اذ من شأن النفوس الحيوانية التحرك و  
التحريك «تقرباً الى الله تعالى و عبودية له» لانها تخدمه فيما امرها به من  
التقدير و التسخير اللذين هما آلة التدبير و تتقرب اليه بامثال اوامره فتعبده  
بالتحرك و التحريك و باشراق اشعتها و بقبضها فاضل رطوبات البحار و العيون  
و الانهار و يبسطها إرخاء عز الى الامطار و تبريدها و تسخينها بالليل و النهار «و  
حملها» اى تلك النفوس و تلك الاجرام النيرة و تلك الحركات «فى سفينة» محدّد  
الجهات و فلك البروج و السموات «ذات الواح» من البروج الاثنى عشر و  
المنازل الثمانية و العشرين و السيارة «و دسر» من اقطابها «جارية» بحكم  
التسخير و التقدير «فى بحر القضاء» من المحتوم «و القدر» من المرسوم يرجع  
عودها على بدئها و غروبها على طلوعها مستمرة على مقتضى التعديل فى  
التغيير و التبديل تنعطف الاعجاز على الصدور و تدبير الامر بينها يدور فى  
الروحانيات و الجسمانيات مدى الازمنة و الدهور الى انتهاء الامور فنهار يكرّر  
على ليل و ليل يكرّر على نهار افلاك تدور و خلق يدور و الفاظ تدور و حروف  
تدور و اسماء تدور و دهور تدور و ازمنة تدور و اعوام تدور و فصول تدور و  
اشهر تدور و ايام تدور و اعداد تدور و حركات تدور يدبّر بينها مقتضيات  
الامور كما بدأكم تعودون و لقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون، قال فى  
هذا المعنى بعضهم :

انظر الى العرش على مائه	سفينة تجرى باسمائه
واعجب له من مركب دائر	قد اودع الخلق باحشائه
يسبح فى ليج بلا ساحل	فى جنـد الغيب و ظلماته
و موجّه احوال عشاقه	و يرحه انفس ابنائه
فلو تراه بالورى سائراً	من ألف الخط الى يائه
و يرجع العود على بدئه	و لانهيات لابدائه

يَكُوِّرُ الصَّبْحَ عَلَى لَيْلِهِ وَصَبْحُهُ يَفْتَنِي بِأَمْسَائِهِ  
لا يدري احد من اين الى اين الّامدبّر ها و محصّيها بعلمه و قدرته فسبحان الذي  
بيده ملكوت كل شيء و اليه ترجعون .

و قوله «بسم الله مجراها و مرساها» يعنى به أنّ سفينة التكوين تجرى  
بالاكوان و المكوّنات بسم الله اعنى نور الانوار و الحقيقة المحمديّة و هو  
الاسم الاكبر الاعز الاجل الاعظم الاكرم الذي يحبّه الله و يهويه و يرضى به  
عمّن دعاه و هو امر الله المفعولى و هو صفة الله الفعلية اعنى الالهية و يحتمل  
ان يكون المراد به الالف القائم الذي يلفظ باسمه فى لفظ الجلالة بعد اللّام  
الثانية و هو الاسم الذي اشرقت به السموات و الارضون و يحتمل ان يراد به  
الالف المبسوط الواقع اسمه بعد ميم الرحمن و هو الاسم الذي يصلح به  
الاولون و الآخرون و المناسب لحكم النزول فى سفينة نوح عليه السّلم الموافق  
لباطن التأويل هو الالف المبسوط الذي اسمه بعد ميم الرحمن و يؤيد هذا ما  
رواه ابن ابي جمهور عن النّبي صلى الله عليه و اله انه قال ظهرت الموجودات  
من باء بسم الله الرحمن الرحيم ، و الباء هى الالف المبسوط فمجراها بدؤها و  
مُرساها عودها الى ما منه بُدِئت اى الى مقابله كما ذكرنا قبل هذا «و الى ربك  
مُنْتهاها» اى تنتهى امور جميع الخلائق من الجواهر و الاعراض فى الغيب و  
الشّهادة الى حكم قدره و قضائه فيهم كما كان بدوهم و ما بينهما كذلك و هذا  
ظاهر .

قال : «و جعلها مختلفةً فى الحركات و نَشْآتِ اضواء النّيرات المعدة لنشو  
الكائنات ثم خلق هولى العناصر من التى هى اخسّ الممكنات و هى نهاية  
تدبير الامر فانه يدبّر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه بتكوين الجماد  
من تعديل العناصر و الاركان ثم النبات من صفوها ثم الانسان و اذا استكمل  
بالعلم و الكمال بلغ الى درجة العقل الفعّال فَبِهِ وَقَفَ ترتيب الخير و الجود و  
اتّصل باوّله اخر دائرة الوجود» .

اقول : انتهى كلام المصنف فى هذا الكتاب الى هنا ، قوله «و جعلها

مختلفة فى الحركات» يعنى به انه تعالى جعل الكائنات فى رجوعها اليه مختلفة فى الحركات الجوهرية فى الشدة والضعف والنورية والظلمة وفى الصعود اليه والقرب منه وفى النزول عن جواره والبعد منه وذلك بمقتضى قوا بلهم لفيضه المتألّفة من الكم والكيف والجهة والرتبة والوقت والمكان وما يُتِمُّها ويكملها من احكام الوضع والاذن والاجل والكتاب والمراد من «اضواء النيرات» اشعتها على حسب مقاديرها والنيرات هى الكواكب «المعدّة لنشو الكائنات» كما اشرنا اليه سابقا من ان اركان المواد من العناصر اذا تعدّلت فى طبائعها كانت مطارح لقبسات الاشعة فتقوى ضعيفها وتزيل الاعراض المنافية عنها وتلطفها وتعقنها وتهضمها وتُحلّها غذاء معتدلا موافقا بنحو ما ذكرنا سابقاً حتى تنشئ عنها النفوس النباتية فى ثلاثة ادوارٍ فى الاول ادار طبائعها بعضها على بعض فتناكحت فتولدت عناصرها ثم ادار العناصر بعضها على بعض فتناكحت فتولدت معادنها ثم ادار العناصر والمعادن بعضها على بعض فتناكحت فتولدت النفوس النباتية ذوات الحركات الجوهرية ثم ادار العناصر والمعادن والنباتات بعضها على بعض فتناكحت فتولدت الحيوانات فسارت العناصر والمعادن الى الله سبحانه فى السلسلة العرضية وسارت الحيوانات الى الله سبحانه فى السلسلة الطولية والنباتات برزخ بينهما فلها سير عرضى بسكون الرأى اضافى وطولى اضافى وهو قوله «ثم خلق هوى العناصر» الهوى هى اصل اشياء (الاشياء . خ) من حيث قبولها لاشكال غير متناهية وذلك انه تعالى خلق طبيعة الحرارة من الحركة التكوينية التى هى علة العلل فى الاشياء المتحركة ثم خلق الله سبحانه طبيعة البرودة واصلها من السكون الكونى الذى هو علة العلل فى الاشياء الساكنة فهذان اول زوجين خلقهما الله سبحانه وذلك قوله تعالى ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ثم تحرك الحارّ على البارد بسرّ ما اودع الله فيه من الحركة المذكورة فامتزجا يعنى تناكحا فتولّد من الحرارة اليبوسة وتولّد من البرودة الرطوبة فكانت اربع طبائع مفردات فى جسم واحد جوهرى روحانى وهو اول مزاج بسيط اى معتدل متماثل الاجزاء ثم صعدت الحرارة

بالرطوبة فخلق الله تعالى منهما طبيعة الحيوة و اجرامها الافلاك العلويات و هبطت البرودة مع اليبوسة الى اسفل فخلق الله منهما طبيعة الموت و اجرامها الافلاك السفليات ثم افتقرت الاجسام الموات الى ارواحها التى صَعِدَتْ عنها فسألت ذا الجود و الكرم ردّ ارواحها اليها فادار الله سبحانه و تعالى القَلَكِ الاعلى على الفلكِ الاسفل دورة فامتزجت الحرارة بالبرودة و الرطوبة باليبوسة فخلق تعالى من الحرارة و اليبوسة عنصر النار و من مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء و من مزاج البرودة مع الرطوبة عنصر الماء و من مزاج البرودة مع اليبوسة عنصر الارض ، ثم ادار الفلك الاعلى على الاسفل دورة ثانية فخلق منها المعادن ثم ادار الفلك الاعلى على الاسفل دورة ثالثة فخلق منها النباتات ثم ادار الاعلى على الاسفل دورة رابعة فخلق منها الحيوانات و قيل فى الادارة الاولى كانت الطبائع و فى الثانية كانت العناصر و المعادن و فى الثالثة كانت النباتات و الحيوانات البهيمة و فى الرابعة كانَ الْإِنْسَانُ فقلوه «ثم خلق هِيُولَى العناصر من التّى هى اخسّ الممكنات» يعنى الاجسام فانها بالنسبة الى الذوات النورية كالعقول و الارواح و القدسيّة (الارواح القدسية . خد) خسيّةٌ .

و قوله «و هى نهاية تدبير الامر» يعنى فى جهة ادبر فادبر فأنّها اسفل الاكوان و هو على حسب الظاهر و الآفى الحقيقة النفوس السفلية و الارضون المعنوية اخسّ من هِيُولَى العناصر و انزل كما قال تعالى ثم رددناه اسفل سافلين ، و اذا اعتبرت دائرة العقل و دائرة الجهل رأيت هِيُولَى العناصر اسفل دائرة العقل و فوق دائرة الجهل لان الله سبحانه خلق الانسان و هو اشرف ما خلق و جعله بين الدائرتين و الواقف بين الططنَجَيْنِ (الطتنجين . خل) فهو فى الهواء و فوقه تسعة عشر بعدد حروف البسملة و تحته تسعة عشر بعدد الزبانية كل واحد من الذى هو فوقه مقابل لضدّه مما تحته فوقه النار و تحته الماء و فوقه السموات السبع و تحته الارضون السبع و فوقه فلك المنازل و تحته الملك الحامل للارض و فوقه فلك البروج كتاب الابرار فى عليين و تحته كتاب الفجار فى سجين و هو الصخرة و فوقه الكرسي و تحته الثور و فوقه محدد الجهات و



تحت الحوت و فوقه جسم الكل و تحته البحر و فوقه عالم المثل و تحته الريح  
العقيم و فوقه جوهر الهباء و تحته جهنم و فوقه الطبيعة و تحته الطمطماس المسمى  
بالظلمة و فوقه النفس الكلية و تحته الثرى و فوقه الروح الكلية و تحتها ما تحت  
الثرى و فوقه العقل الكلى و تحتها الجهل الكلى ففوقه تسعة عشر و تحتها  
تسعة عشر و هو القائم بينهما فالاجسام اخس الممكنات العلوية النورانية و  
اشرف من السفلية الظلمانية و قوله «و هي نهاية تدبير الامر» يعنى فى قوس  
النزول من دائرة العقل حين قال تعالى ادبر فادبر الى هنا انتهى ثم قال له اقبل  
فاقبل مبتدياً (مبتدئاً) باقباله من المعدن صاعداً الى النبات الى الحيوانات  
على تفصيل يطول ذكره .

و قوله «فانه تعالى يدبر الامر من السماء» الظاهرة و الباطنة «الى الارض»  
الظاهرة و الباطنة «ثم يعرج اليه» يتدبى فى عروجه من المعادن «بتكوين  
الجماد» على نحو ما ذكرنا معدناً «من تعديل العناصر و الاركان» كما ذكرنا  
سابقاً من ان تعديل الماء الاول الصاعد من رطوبات البحار و العيون و الانهار  
باشعة الكواكب و حرارتها اربعة اجزاء من الرطوبة مع جزء من اليوسة فاذا  
انحلت اليوسة لقلتها فى الرطوبة كان الماء النازل من هذه الاجزاء المائية التى  
انحل فيها جزء اليوسة اذا وقع على الارض كان مشاكلاً لها لما فيه من جزء  
اليوسة فلا تنفر منه فينحل منه جزءان بجزء من تراب الارض لما بينهما من  
المشاكلة و المعادلة فتتحلل اليوسة فى الرطوبة و تنعقد الرطوبة فى اليوسة  
فيكون منه صفو غذاء هو مادة للنفس النامية النباتية لاعتدال الطبائع الاربع فيه  
بنسبة رتبة النبات و هو قوله «ثم النبات من صفوها» اى العناصر «ثم الانسان» كما  
اشرنا اليه فى ذكر النامية النباتية و النفس الحيوانية الحسية و النفس الناطقة  
القدسية على ما ذكره عليه السلام فى حديث الاعرابى «و اذا استعمل  
(استكمل . ظ) الانسان بالعلم و الكمال» كما قال امير المؤمنين عليه السلام و  
خلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم و العمل فقد شابها جواهر و اوائل  
عليها فاذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداده، يعنى

اذا زكّاها بالعلم والعمل (فقد . خل) شابّته العقل الفعّال لانه هو أوّل عللها فتشابه جوهره في ملازمة طاعة الله والتقوى وعدم الغفلة عن ذكره وربّما شابّته في انفعال كثير من الاشياء لها بنسبة رتبها كما جرى لنفوس الانبياء عليهم السلام فاذا اعتدل مزاجها ظاهراً وباطناً وفارقت الاضداد بحيث ماترى الآلهة ولم تخف الآلهة ولم ترج الآلهة وهكذا يعنى لم يجد سواه تعالى في كل حال فقد كانت علة وجود جميع الاشياء وصحّ هذا في محمد واهل بيته الطاهرين صلى الله عليه واله خاصّة .

وقوله «فقد بلغ الى درجة العقل الفعّال» وهو مقام قاب قوسين لانه نزل من العقل واجتمع معه في عروجه بالاسم البديع الذى هو مربّى العقل الفعّال واما من اعتدل مزاجه على الحقيقة وفارق الاضداد على الحقيقة فقد وصل الى مقام أو ادنى يعنى كان محلاً لمشية الله ولساناً لارادته و مترجماً عنه تعالى .

وقوله «فبه وقف ترتيب الخير والجلود» اى بالعقل الفعّال انتهى ترتيب السّير الى حضرة ذى الجلال وليس الامر كما قال فان العقل الفعّال سيره الى ذى الجلال تعالى سيرٌ حثيثٌ وينتهى سيره الى نور الانوار ونور الانوار يسير الى الله تعالى فى حجاب الرضوان من عالم الرجحان من الامكان بلا نهاية ولا غاية فهو ابدأ يسير سيراً حثيثاً لا ينقطع السير ولا تقصر المسافة مع كثرة ما يترقى فى درجات القرب كما قال تعالى رفيع الدرجات وقال تعالى فى حديث الاسرار كلّما وضعت لهم علماً رفعت لهم حلماً وليس لمحبتى غاية ولا نهاية هـ، وقال صلى الله عليه واله اللهم زدنى فيك تحيراً فقال تعالى له صلى الله عليه واله وقل رب زدنى علماً وهذا طلب لا ينقطع ابدأ ،

وقوله «و اتّصل باوّله اخر دائرة الوجود» يريد انه اتّصل باوّل العقل الفعّال اخر دائرة الوجود يعنى اوله ادبر فادبر و اخره اقبل فاقبل فحصل من ادباره للايجاد و اقباله بالموجودات دائرة هي قاب قوسين وهى مجموع ما فى الامكان اذ ليس قبله عند المصنف امكان كما مرّت الاشارة ولكن الامر على خلاف ما قال .

الى هنا انتهى الكلام منا ومنه واعلم انه ليس بينى وبينه نبوة حتى ائى  
اتبّع كلماته بالرد لها ولكن هو يتكلم على مذاق اهل التصوف والحكماء وانا  
اتكلم على مذاق ساداتى ائمة الهدى عليهم صلوات رب الارض والسماء وقد  
قال امير المؤمنين عليه السلم ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يُفرغ  
بعضها فى بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجرى بامر الله لا نفاذ  
لها، واقول ان افترئته فعلى اجرامى وانا برىء مما تجرمون لا حول ولا قوة  
الا بالله العلى العظيم وصلى الله على محمد واله الطاهرين .

وقع الفراغ من تسويد هذه الكلمات لاربع ساعات وثلثى ساعة من الليلة  
السابعة والعشرين من صفر سنة اربع و ثلاثين بعد المائتين والالف من الهجرة  
النبوية على مهاجرها واله افضل الصلوة وازكى السلام بقلم منشئها العبد  
المسكين احمد بن زين الدين بن ابراهيم بن صقر بن ابراهيم بن داغر  
الاحسائى بن رمضان بن راشد بن دُهيم بن شمروخ (آل صقر الهجرى  
الاحسائى المظيرفى . خ ل) عفا الله عنا وعن والدينا من المؤمنين والمؤمنات و  
المسلمين والمسلمات انه غفور رحيم حامداً مصلياً مستغفراً .

بسم الله الرحمن الرحيم - وقع الفراغ من تصحيحه لساعتين ونصف من  
ليلة الثلاثا السادسة والعشرين من جمدى (جمادى خ ل) الاولى سنة ١٢٣٤ اربع  
و ثلاثين بعد المائتين والالف على يد منشيء العبد المسكين احمد بن زين الدين  
والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطاهرين .